

RÉMI BRAGUE

EUROPA,
LA VÍA
ROMANA



CEU
Real Instituto Universitario
de Estudios Europeos
Universidad San Pablo



RÉMI BRAGUE

EUROPA,
LA VÍA
ROMANA



CEU
Real Instituto Universitario
de Estudios Europeos
Universidad San Pablo



Rémi Brague

Europa, la vía romana

Traducción de Juan Miguel Palacios



CEU
*Real Instituto Universitario
de Estudios Europeos*
Universidad San Pablo



Título en idioma original: Europe, la voie romaine

© El autor y Fleurus Éditions

© Publicado por primera vez en francés por Criterion, París, Francia
- 1992

© Capítulo VIII: Rémi Brague, 2004

© Ediciones Encuentro S. A., Madrid 2023 y

Real Instituto Universitario de Estudios Europeos

Traducción de Juan Miguel Palacios

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Colección Nuevo Ensayo, nº 116

Fotocomposición: Encuentro-Madrid

ISBN: 978-84-1339-163-2

ISBN EPUB: 978-84-1339-496-1

Depósito Legal: M-29757-2023

Printed in Spain

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa

y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:

Redacción de Ediciones Encuentro

Conde de Aranda 20, bajo B - 28001 Madrid - Tel. 915322607

www.edicionesencuentro.com

Índice

Nota a la nueva edición

I. LAS DIVISIONES CONSTITUTIVAS

Contenido y espacio

Un asunto de conciencia

Dicotomías

Una memoria con cicatrices

Una pertenencia graduada

El este de Europa

¿Una identidad europea?

Plan

II. LA ROMANIDAD COMO MODELO

Un doble propio

El tercer término: lo romano

¿Quién teme a la loba feroz?

¿No han inventado nada?

El pueblo del principio

La actitud romana

El acueducto

Entre «helenismo» y «barbarie»

III. LA ROMANIDAD RELIGIOSA: EUROPA Y EL JUDAÍSMO

Los dos sentidos de «judaísmo»

Europa en la historia judía

La aportación judía a Europa

La aportación del antiguo Israel

La secundariedad del Cristianismo

La relación con el Antiguo Testamento

El Islam y los libros anteriores

El Cristianismo y los textos de la Antigua Alianza

IV. LA ROMANIDAD CULTURAL: EUROPA Y EL HELENISMO

Los griegos: copiar

El trabajo de conservar

¿Destrucciones?

Caducidad

La lucha por la supervivencia

Los árabes: traducir

El contenido transmitido

Los romanos: adaptar

Reconocimiento y denegación

Una historia continua

V. LA APROPIACIÓN DE LO EXTRAÑO

Diversas maneras de apropiarse

¿La mejor de las lenguas?

Enanismo y nostalgia

Entre historicismo y esteticismo

Tirar la cáscara

Inclusión y digestión

VI. UNA IDENTIDAD EXCÉNTRICA

El fundamento religioso de la secundariedad

La idea de «Renacimiento»

Humanismo musulmán y Humanismo europeo

Humanismo con o sin Renacimiento

La secundariedad cultural

Dos culturas sin Renacimiento

Becarios y advenedizos

Una adopción inversa

VII. PARA UNA HIGIENE DE LO PROPIO

Mi cultura como otra

Del buen uso de la autenticidad

En pro de los modales de mesa en el canibalismo cultural

¿Identidad cultural?

El interés del desinterés

Una parábola

La europeización para todos

Llamada a los ausentes

VIII. EL EUROCENTRISMO ¿ES EUROPEO?

El eurocentrismo

El «centrismo» como fenómeno universal

La Europa excéntrica

Lejos de todo

El interés

El otro como punto de vista

La Edad Media

Honorato Bouvet como ejemplo-clave

Sentido y límites de un procedimiento

Conclusión

IX. LA IGLESIA ROMANA

El catolicismo ¿«romano»?

El problema de la cultura

Distinción y unión paradójicas

Papas y emperadores

Unión y distinción como consecuencias de la secundariedad

La separación como consecuencia de la unión

La naturaleza del objeto revelado

La presencia de Dios en la historia

La entrada de Dios en la carne

Lo propio del catolicismo

El Cristianismo como forma de la cultura europea

X. CONCLUSIÓN: EUROPA ¿ES AÚN ROMANA?

Marcionismo y modernidad

¿Somos aún romanos?

El Cristianismo y el porvenir de Europa

NOTA FINAL

Nota a la nueva edición

Mi primerísima reacción ante esta reedición de la traducción castellana debida a mi muy querido amigo y colega filósofo Juan Miguel Palacios, perfectamente a gusto en francés como en español, es evidentemente la alegría y el agradecimiento. Estoy contento de pensar que este libro, que había sido objeto de una primera edición en 1995 —una de las primeras traducciones entre las diecisiete que ha tenido la suerte de tener— y que estaba agotado desde hace bastante tiempo, estará nuevamente disponible para España y la América de lengua española.

Estoy contento igualmente de que esta reedición permita incluir en él el nuevo capítulo VIII, redactado en 2004. No figuraba más que en las traducciones aparecidas después de esta fecha, por tanto, en italiano, polaco, holandés, estonio, brasileño y noruego. En cambio, se halla ausente de la tercera edición en su lengua original, publicada en formato de bolsillo en 1999 y reeditada luego sin modificación.

Desde entonces, algo más de treinta años después de la primera edición de 1992, ha llovido mucho. Europa no ha dejado de estar en el centro de debates y, en primer lugar, bajo la forma de la que se llama a sí misma Unión Europea. Esta construcción jurídica ha atravesado muchas vicisitudes, de referéndums a tratados; se ha ampliado y ha visto luego al Reino Unido alejarse de ella; sus instancias dirigentes han conocido una deriva hacia la centralización, suscitando en los pueblos la respuesta de un creciente escepticismo. Tantos problemas que, a Dios gracias, no son los míos.

Mas la cuestión de saber lo que significa el hecho de que la «unión» en cuestión se designe a sí misma con el adjetivo de «europea», esta cuestión continúa extrañamente siendo poco abordada y aún menos tratada. Espero que la presente obra ayudará, por lo menos, a

convencerse de la necesidad de plantearla.

He tenido desde entonces ocasión de llevar mi reflexión a muchos otros asuntos diferentes de Europa, sin romper sin embargo con las intuiciones que aquí he publicado.

Al contrario, algunos de mis trabajos posteriores pueden considerarse como el desarrollo y, espero, la profundización de aquello de que el libro se encontraba preñado. No, por otra parte, sin que esta floración inesperada me haya sorprendido a mí mismo.

Así, las consideraciones sobre las fuentes de la cultura europea (capítulos V y VI) han sido desarrolladas y nutridas por mis investigaciones sobre las filosofías medievales en mi *En medio de la Edad Media* (2006).

Igualmente, mis reflexiones sobre el cristianismo (capítulo IX) han sido prolongadas en *Del Dios de los cristianos y uno o dos más* (2008), así como en *Sobre la religión* (2018).

Mis inquietudes respecto a la influencia posiblemente deletérea del proyecto moderno sobre lo que hace avanzar a la cultura europea (capítulo de conclusión) se vuelven a encontrar, apoyadas y ampliadas en una reflexión sobre la naturaleza misma de la modernidad, en *Moderadamente moderno* (2014), *El Reino del hombre* (2015) y *Manicomio de verdades* (2019).

Por fin, la comparación entre Europa y el Islam, esbozada y dispersa en los capítulos III a VI, puede desde ahora apoyarse en mi reciente *Sobre el Islam* (2023).

De esta suerte, el presente libro, a pesar de su brevedad, constituye como la célula germinal de la que han salido, o, si se prefiere, como la plataforma giratoria que pone en mutua comunicación buen número de mis investigaciones.

Ediciones Encuentro, fundada por mi amigo José Miguel Oriol y ahora dirigida por su hijo Manuel, me ha hecho el honor de publicar en traducción buen número de mis libros cuyo título acabo de indicar. Añadiendo hoy esta, revisada y aumentada, de mi *Vía romana*, merece una vez más mis más sinceras gracias.

Rémi Brague

París, junio de 2023.

I. LAS DIVISIONES CONSTITUTIVAS

Cuando, como yo hago aquí, uno se propone hablar de Europa, tiene que decir primero lo que él entiende por eso. Si no, uno se condena a llamar con ese nombre a todo y a lo contrario de todo. Así, se ha sido testigo en Francia, en el momento del referéndum de 1992 sobre la ratificación del tratado de Maastricht, de una inflación de libros cuyo título se adornaba con la palabra «Europa» o el adjetivo «europeo». A menudo se trataba, por parte de editores poco escrupulosos, de añadir a lo que fuera una etiqueta que, en el momento, hacía vender. Allá donde el título correspondía al contenido del libro, se refería casi siempre a realidades que se habría estado más inspirado en llamar sea las sociedades industriales, sea el Occidente (frente a un «Oriente» sobre todo económico), sea la modernidad o cualquier otro nombre. Pero de reflexión sobre lo que es Europa, nada.

Ahora bien, es justamente una reflexión de ese género lo que yo me propongo realizar aquí. Siendo filósofo de oficio, pertenezco a esa raza de gente un poco obtusa «a la que es necesario, verdaderamente, explicarlo todo», incluso las cosas más claras: el Ser, el Bien, la Ciudad, el Hombre y algunas otras presuntas evidencias. Empezaré, pues, por plantearme la cuestión tonta, la cuestión socrática «¿qué es...?» a propósito de Europa.

Contenido y espacio

Cuando uno se plantea esta cuestión, se pregunta a menudo a qué género de cosas se califica de «europeas». Se obtiene entonces una lista más o menos larga de datos, que parecerán positivos o negativos según el gusto de cada cual: la economía de mercado, la democracia, la técnica, pero también el imperialismo, etc. No se tendrá dificultad entonces en ver que esos fenómenos se encuentran asimismo en regiones del globo que no se vinculan a Europa, incluso que se encuentran antes y en un grado más elevado que en esta. Así, los Estados Unidos han hecho su revolución y emancipado a sus judíos más temprano que Francia. Hoy son acaso más «democráticos». El Japón, por su parte, está más adelantado técnicamente que Europa. Así aparecen dos conceptos de Europa: uno, que podría llamarse «cultural», agrupa un cierto número de hechos económicos y políticos; el otro, el concepto «geográfico», designa un cierto lugar del globo que podría indicarse con el dedo en el mapa.

Lo que es «europeo», incluso si se encuentra en la totalidad o en la mayor parte del globo, toma su nombre de su origen en un punto de este. Parece, pues, buen método tomar como punto de partida el concepto «geográfico» de Europa. Y es de este del que voy a hablar en el presente capítulo.

Todavía hay que notar que el enfoque geográfico por el que Europa aparece como un espacio no es un punto de partida. Incluso para los geógrafos, el nombre de Europa ha designado en la historia cosas diferentes. Distinguiré aquí tres sucesivas acepciones:

a) El primer sentido, el que sugiere la etimología, probablemente semítica, es el de una dirección, la del sol poniente: lo que significa la palabra árabe Maghreb, que, por otra parte, quizá tiene la misma raíz. No cabe, entonces, mostrar dónde está Europa, y todavía menos definir sus fronteras. Este sentido es tan antiguo como la

expansión marítima fenicia: para los marinos venidos de Tiro y Sidón, la otra orilla del Mediterráneo estaba situada hacia el oeste.

b) El segundo sentido, que se encuentra en los geógrafos griegos, es el de un espacio en torno al cual se puede navegar, y al interior o al exterior del cual se puede uno encontrar. Más precisamente, se trata de ese espacio que va de la orilla occidental del mar Egeo hasta el Océano. Mientras nos mantengamos en uno de estos dos sentidos, estar situado hacia Europa o en Europa no es más que una manera de situar aquello de que se habla, sin concederle una importancia, y aún menos un valor particular, no más que el que concedemos al hecho de vivir del lado de los números pares o impares en nuestra calle. Lo que lo manifiesta es que, en este segundo sentido, el adjetivo «europeo» no designa una cualidad permanente y que se lleva consigo, sino una simple localización, que es por tanto variable. Así Heródoto, en un pasaje que contiene, por otra parte, la más antigua aparición en griego —y en todas las lenguas— del adjetivo «europeo» (europeios), habla de una tribu que, habitando antiguamente en la orilla occidental del Helesponto, se ha instalado en Asia Menor. Y advierte que han cambiado de nombre, abandonando el que tenían cuando eran «europeos»¹.

c) El tercer sentido es el de un todo al que se puede pertenecer. Ser europeo no significa entonces ya, simplemente, estar situado en el interior de un espacio, sino ser uno de los elementos que constituyen un todo. Es solo tras el sueño de la reconstitución de un imperio de Occidente, cuando «Europa» se pone a designar una totalidad de este género. Esta totalidad es ella misma de extensión variable: lo que era al principio el imperio romano de Occidente se ha ensanchado hasta englobar la península ibérica y las islas británicas, el mundo escandinavo, la Europa central, etc., sin suprimir los matices entre esas regiones.

Distinguir estos tres sentidos permite alejar aparentes contradicciones. Así, por ejemplo, Aristóteles sitúa Atenas en Europa, es decir, al oeste del mar Egeo. Pero, por otra parte, cuando habla de los caracteres nacionales, sitúa a los griegos, no en Europa, sino más bien entre esta y Asia: Europa, muy fría, produce pueblos atrevidos, pero ingobernables; Asia, demasiado cálida, perezosos a merced del primer déspota; en cambio Grecia, templada, es el país

de la libertad².

Un asunto de conciencia

De esta suerte la idea de Europa abandona el campo de la geografía para entrar en el de la historia. Esto es lo que permite preguntarse, en segundo lugar, por lo que implica la cuestión «¿qué es?» a propósito de Europa. Esto plantea un problema de método: ¿cómo definir una realidad que tiene que ver con la historia y con la geografía sin caer en un cierto «esencialismo», sin hipostasiarla de manera indebida? Pues, si se puede construir un concepto de las realidades naturales, que no cambian, ¿cómo hacer con las realidades que tienen que ver con la historia y son, pues, por definición, inestables y mutables? Se puede intentar una filosofía del hombre, de la virtud, de la ciencia, etc., porque son realidades consistentes y estables. Pero una filosofía de Europa, ¿en qué sería más hacedera que una filosofía del Eure-et-Loir?

No supondré aquí en modo alguno una especie de idea platónica de Europa que flote en el cielo inteligible. Pero, en el otro extremo, no consideraré por ello a esa palabra como una etiqueta que cubriría realidades totalmente extrañas unas a otras. En efecto, se alcanza por lo menos a encontrar, en un período bastante largo, una continuidad en el uso de ese término. Para decirlo en un vocabulario filosófico, por lo demás simplificado: si no se es ni platónico ni nominalista, se puede ser aristotélico, es decir, conceptualista. Lo que se llama concepto en filosofía se traduce en historia por la presencia de una conciencia de pertenencia. Es europeo el que tiene conciencia de pertenecer a un todo. Si no se tiene esta conciencia y, por tanto, si no se es europeo, esto no quiere decir que entonces se es un bárbaro. Mas no se es europeo sin quererlo. Para trasponer lo que Renan dice de la nación, Europa es un plebiscito constante. Incluso lo que reposa en la conciencia histórica, todo lo que es fuente, raíz, es vuelto a ver a partir de una conciencia; y, en una cierta medida, también la historia es fabricada a partir de aquella.

Esta elección de la conciencia como criterio de la pertenencia a Europa me permite responder a una objeción que se ha hecho a la primera edición de la presente obra. Los prehistoriadores registran la presencia de rasgos comunes que definen ciertas culturas que abarcan aproximadamente la era de Europa. Habría habido, pues, una unidad europea anterior a Carlomagno e incluso a Grecia, a Roma, etc. Responderé: ciertamente, sabemos que ciertas huellas materiales (cerámica, restos de ritos funerarios, etc.) se muestran idénticos de una a la otra punta de ese espacio. Pero ¿cómo podemos saber con certeza que esa gente tenía conciencia de pertenecer a un cierto todo? Con los japoneses compartimos muchas cosas en lo que hace a la técnica: nuestros ordenadores, nuestros coches son más o menos semejantes. Mas ¿tenemos por ello conciencia de formar parte de la misma civilización? Para atribuir a un grupo humano una conciencia hemos de tener acceso a las huellas lingüísticas de este. Cosa que no es posible para las sociedades anteriores a la escritura.

Este criterio de la conciencia permite además concebir la pertenencia a Europa de manera flexible y evolutiva. Cabrá preguntarse a propósito de cada región en qué fecha y en qué sentido ella ha dado en considerarse como europea. De este modo se podrán evitar las reivindicaciones abusivas, verdaderas anexiones especulativas, que pueden encerrar en un espacio a gente que no tiene ni ganas ni siquiera idea de ello...

Europa como totalidad está ciertamente situada en un lugar determinado del planeta. Pero esta remisión a la realidad concreta no es evidente por ello. En efecto, designa desde luego un espacio que no es difícil designar con un gesto vago. Pero la dificultad comienza cuando se intenta delimitarlo. El espacio europeo, a diferencia de América, no tiene fronteras naturales. Salvo al oeste, en que, por otra parte, no son consideradas como tales. Si existen, en efecto, cabos llamados «fin de la tierra» en Bretaña, en Galicia y en Cornualles, no ocurre lo mismo con el espacio vivido: un país como Portugal se considera más abierto por el Atlántico que limitado por él. Las fronteras de Europa, como veremos, son exclusivamente culturales.

En lo que sigue, intentaré delimitar el espacio europeo por una

aproximación progresiva, encerrándolo en una serie de dicotomías. La red de estas habrá de estrecharse y cerrarse en un residuo, que será Europa. De esta suerte, no es mediante una unión como se llegará a Europa, unión que sin embargo se está realizando mejor o peor al nivel de la economía y de la política. Se llegará a ella más bien a costa de una división que la separará de lo que no es ella. Esta paradoja se manifiesta, del modo más elemental, en un mapa geográfico. Empezaré, pues, por recordar algunos datos fundamentales, a título de información, sin pretender la más mínima originalidad³.

Dicotomías

Se puede considerar a Europa, tal como hoy es posible señalarla en el mapa del mundo, como el resultado, el residuo, de una serie de dicotomías. Estas se han operado según dos ejes: un eje norte-sur, que separa un Este de un Oeste, y en eje perpendicular, este-oeste, que separa un Norte de un Sur. Se remontan a varios milenios. Cosa curiosa, y a la que no pretendo, por otra parte, atribuir una particular significación, es que se han operado aproximadamente cada cinco siglos.

a) La primera dicotomía se hace según un eje norte-sur. Divide un Oeste de un Este: a grandes rasgos, por una parte, la cuenca mediterránea («Occidente») y, por otra, el resto del mundo («Oriente»)⁴.

Comienza a operarse cuando Grecia conquista su libertad en relación con el Imperio persa, en el momento de las guerras médicas. Y se consuma plenamente con la conquista por el helenismo del conjunto de la cuenca mediterránea. Esta es llevada a cabo primero gracias a Alejandro Magno y los reinos helenísticos que le suceden. Se prosigue luego con la conquista romana: a partir de la campaña victoriosa de Pompeyo contra los piratas, terminada en 67 antes de Cristo, hasta la conquista por el Islam⁵ de sus orillas meridionales en los siglos VII y VIII, el espacio marítimo mediterráneo será posesión tranquila e indivisa del mundo romano, que le dará su nombre; lo que los romanos llaman mare nostrum es asimismo bahr Rûm para el Islam.

Esta conquista aísla una «tierra habitada» (oikouménè) del resto del universo, considerado como bárbaro. La frontera que los separa ha sido mucho tiempo fluctuante. La expansión máxima hacia el este en la época de Alejandro, que había ido hasta el Indo, era sobre todo militar. El proceso de helenización del Oriente fue lento y correspondió, ante todo, a las ciudades. La presencia de Roma en la

región no pudo nunca hacer coincidir totalmente la frontera del helenismo con la que separa al mundo romano del Imperio persa. En efecto, este último, al menos bajo la dinastía sasánida, sufrió también la influencia cultural helenística.

La vecindad del «Oriente» no dejará de permitir, en compensación, una cierta «orientalización» del mundo romano, que vira, por ejemplo, hacia un totalitarismo imitado de su adversario sasánida⁶.

Es en esta unidad mediterránea, a partir del principio de nuestra era —que, por otra parte, se define por él—, donde se instala el Cristianismo, que comienza a llamarse católico, es decir, universal.

b) Viene luego una segunda división, según un eje este-oeste. Se opera en el interior de la cuenca mediterránea, a la que escinde en dos mitades aproximadamente iguales: se trata de la división norte-sur consecutiva a la conquista musulmana del este y el sur del Mediterráneo, en el siglo VII⁷.

Las fronteras entre estos dos dominios apenas se han movido desde esta época hasta hoy. Como mucho, el eje este-oeste ha basculado ligeramente sobre sí mismo. Puede hacerse abstracción de las avanzadas provisionales: la incursión de los saqueadores árabes hasta Poitiers⁸, la ocupación de Sicilia por el Islam o la de Palestina por los cruzados. Raras han sido las rectificaciones duraderas: a partir del siglo XI tendremos en la memoria el paso al Islam de la Anatolia (a la que sus conquistadores dieron su nombre actual, el de Turquía), compensado por la reconquista cristiana de la península ibérica, concluida tres siglos después. Las incursiones otomanas hacia Hungría y Austria en los siglos XVI y XVII no han tenido continuación; en cambio, han dejado huellas más duraderas en forma de poblaciones musulmanas en Bulgaria, en Bosnia, en Albania. Y Grecia debió esperar hasta el siglo XIX para recuperar su independencia, perdida en el siglo XV.

El Islam, por su parte, no se ha limitado al mundo mediterráneo. Muy pronto ha salido de él. Primero hacia el este, englobando desde el siglo VII Persia y Asia central, y luego, a partir de la conquista del Pendjab por Mahmud de Ghazna (1021), el Asia oriental. Después hacia el sur, infiltrándose en África. De este modo puso en cuestión la división del mundo en un Oriente y un Occidente,

redistribución del espacio que tuvo grandes consecuencias culturales, como veremos más adelante. Hacia el norte y el oeste la vecindad del Islam no ha dejado de marcar a la Cristiandad y de abrirla a influencias venidas sea de él mismo, sea de un Oriente más lejano. El mundo latino medieval ha heredado de él buena parte del helenismo⁹. Y el mundo bizantino, directamente en lucha, sin embargo, con el Islam, se ha desarrollado en una constante relación con él¹⁰.

Igual que el Islam ha alejado su centro de gravedad del Mediterráneo, cosa que se concretó cuando los califas abasidas desplazaron su capital de Damasco a Bagdad, así mismo la Cristiandad se ha vuelto a centrar más al norte, entre el Loira y el Rhin. En cuanto a Europa, el territorio en que nació (en su sentido actual, el tercero de los distinguidos más arriba) es justamente el norte del Mediterráneo. No se ha limitado a él, pues, como es sabido, se ha dispersado en dos direcciones: en tierra, con la expansión alemana y luego rusa, hasta por el Asia central y Siberia; por mar, a partir de los grandes descubrimientos, que llevaron a la colonización y a la población por europeos de las dos Américas y de Oceanía.

Tampoco la Iglesia se limita a este territorio «europeo»: el Cristianismo, desde antes de las misiones de la época moderna hacia América y, luego, hacia África, es desde el principio también africano, con la Iglesia monofisita de Etiopía, y oriental, con los nestorianos de Asia central y de China, por no hablar de los cristianos de Oriente, que vivían bajo la dominación musulmana en calidad de comunidad religiosa «protegida» (*ḍimmī*) o al margen de aquella (Armenia, Georgia).

c) Se asiste luego a una tercera división¹¹. Se opera en el interior de la Cristiandad, según un eje norte-sur. Es el cisma entre Latinos y Bizantinos, acaecido en el plano religioso quizá desde el siglo X, pero en todo caso en 1054, y consumado políticamente en 1204 con la toma de Constantinopla por los soldados de la IV cruzada. Este inaugura una tensión que irá creciendo entre un Oeste católico y un Este ortodoxo.

Esta división se opera en el interior del mundo que ha seguido siendo romano y cristiano. Y se infiltra en una línea de quiebra que

persistía desde la época pagana: empieza, en efecto, por coincidir a grandes rasgos con la que separaba el imperio de Occidente, en el que el latín es la lengua de la administración, del comercio y de la cultura; y el imperio de Oriente, que, aunque es también hasta muy tarde administrado en latín, tiene como principal lengua de cultura el griego. Y se prolonga luego hacia el norte, en el momento de la conversión de los eslavos¹². Estos han escogido, en efecto, bascular unos hacia el lado latino del Cristianismo (polacos, checos, croatas, eslovenos, eslovacos, etc.), como han hecho asimismo los húngaros, los escandinavos y finalmente los lituanos, y los otros, hacia su lado griego (rusos, serbios, búlgaros), como han hecho también los rumanos. Esta división no será por completo puesta en cuestión, en el plano de la cultura, por la emergencia en los siglos XVII y XVIII de Iglesias vinculadas a la sede romana (y llamadas «uniatas» por sus adversarios), por ejemplo en Ucrania.

Esta división se opera igualmente en el interior de la Cristiandad, que había venido a alojarse en el mundo romano y que estaba ligada a él. Divide a la Iglesia, que hasta entonces afirmaba su ortodoxia frente a las herejías nestoriana y jacobita así como su fidelidad al Imperio (de ahí el nombre de «melquita» que recibía en tierra aramea). El cisma escinde en dos lo que hasta entonces había permanecido indiviso. Pero, al mismo tiempo, constituye a Europa. Es tras el cisma de Oriente cuando la palabra «católico» cobra un sentido diferente. Ahora bien, la Iglesia, que se designa a sí misma con este adjetivo, ocupa un territorio que recubre más o menos lo que hoy llamamos Europa: las dos mitades, central y occidental, de un todo que llega hasta el este de Polonia y que la posguerra no había dividido, como advertimos hoy, de un modo totalmente artificial.

En cuanto al mundo ortodoxo, y ante todo Rusia, su pertenencia a Europa no es cosa en modo alguno consabida, ni por uno ni por el otro de los dos lados¹³. El eslogan «Europa del Atlántico a los Urales» lo es de un europeo del Oeste. Tal pertenencia es, en el Este, objeto de un debate interno, secular, pero todavía actual, entre las tendencias eslavófila y occidentalista.

d) En fin, una última división se opera según un eje este-oeste. Es consecutiva a la Reforma. Prefiero este término, que permite

singularizar los acontecimientos que han seguido al año 1517 en relación con múltiples reformas de la historia de la Iglesia, incluida la reforma católica ligada al concilio de Trento y efectuada como respuesta a la Reforma. En el siglo XVI esta ha llevado a separar el dominio protestante del dominio católico. A grandes rasgos, el Norte pasó al protestantismo luterano y calvinista (Escandinavia, Escocia), eligiendo Inglaterra no escoger, con el anglicanismo. El Sur (España, Portugal, Italia) permaneció católico. El Centro quedó en disputa: en Alemania, como se ha señalado, la Reforma ha hallado eco sobre todo en las zonas que estaban situadas allende la frontera del Imperio romano (limes). Francia permaneció largo tiempo indecisa. En el mundo danubiano también las fronteras tardaron algún tiempo en fijarse: una buena parte de este, pasada al protestantismo, fue reconquistada por el catolicismo en el siglo XVII no sin dejar muchos resentimientos, como pasó en Bohemia.

Esta división se produjo dentro de la Cristiandad de Occidente. Como esta coincide con Europa, ella no puso en cuestión su existencia. Con la Cristiandad, fue también Europa la que se halló dividida. De esta suerte, el mundo reformado es tan resueltamente europeo como el católico, evidencia que subrayo aquí para evitar malentendidos sobre el adjetivo «romano», al que más adelante daré un sentido preciso.

Una memoria con cicatrices

Europa nos presentará así un rostro con cicatrices, que conserva la señal de las heridas que la constituyen. Los europeos han de guardar el recuerdo de estas cicatrices. Desempeñan un doble papel: primero, el de definirlos respecto de aquello que no es Europa, y, luego, desgarrar a Europa en su mismo interior. Conservar la memoria de estas divisiones puede evitarnos caer en varias confusiones.

De manera general, se evitará superponer demasiado rápidamente las dicotomías que se han operado, sobre todo cuando se producen sobre ejes orientados en la misma dirección. La más grave fuente de confusión es sin duda la que proviene del uso de la palabra «Oriente» como opuesto a un «Occidente». Ex Oriente caligo. En efecto, incluso si las palabras se corresponden, la distinción antigua entre Oriente y Occidente no coincide en modo alguno con la que hay entre el Oriente y el Occidente romanos y luego cristianos. Coincide todavía menos con la que opone la Europa occidental al «Oriente» del orientalismo, para el que Marruecos es oriental y Grecia, occidental (oposición para la que acaso se podrían retomar aquí los viejos términos de Poniente y de Levante). Las distinciones que practico me parece que ayudan a evitar los mitos acerca del «Oriente» en general, en que se vierten las contraimágenes en relación con las cuales Europa ha intentado a menudo definirse¹⁴.

Para entrar en detalles, es preciso recordar aquí algunas cosas:

a) La primera división (la oposición cuenca mediterránea/resto del mundo) no tiene el mismo estatuto que las siguientes. Estas últimas divisiones colocan, en efecto, de una y otra parte de un mismo límite entidades que tienen el mismo estatuto y que se consideran ellas mismas como unidades. Así, el Islam puede tener la riqueza de una diversidad de pueblos y de lenguas, pero él se concibe, en su teoría político-teológica, como un mundo unido, «pacificado» (dār

as-salām), en «guerra» común contra el paganismo (dār al-ḥarb) y, según ciertos autores, en una «tregua» común con los demás monoteísmos (dār aṣ-ṣulḥ). Igualmente, los mundos ortodoxo, protestante y católico sienten que constituyen unidades unos respecto de otros. Así, cada unidad se define por relación con otra unidad. Mas ¿qué ocurre con el «Oriente»? El Oriente mismo ¿se pretende como una unidad? ¿Tiene conciencia de formar una? Y ¿en qué mismo saco reunir al mundo indio con los que lo han difundido —el Tíbet, Indonesia o Asia del sureste—; el mundo chino con sus esferas de influencia cultural —Japón, Corea, etc.—? El «Oriente» concebido como una unidad no es apenas más que un espejismo o algo repelente, en cualquier caso, para uso de los occidentales. Y así lo han entendido, por otra parte, los griegos más inteligentes. Así lo hace Platón, que se burla de una división de la humanidad en griegos y bárbaros, que sería, por su parte, paralela a una división del reino animal entre el hombre y el resto de los vivientes¹⁵.

Aplaudiré, pues, el esfuerzo por reintegrar la memoria de las muy variadas culturas que reunimos en el saco de «Oriente» y por dar ya ese primer paso hacia la reminiscencia que constituye la conciencia de haber olvidado¹⁶. Mas no me arriesgaré aquí a hablar de lo que distingue al Occidente del Oriente. Primero, por la razón que he dicho: que el «Oriente» no me parece constituir una entidad verdadera. Y, luego, porque no tengo un acceso de primera mano a esas tradiciones culturales.

Me contentaré con una sola indicación, que no se sale de mi propósito: el guardar memoria de esta distinción prohíbe confundir el Occidente con la Cristiandad. El Cristianismo tiene, en efecto, una vocación universal y no se limita al área geográfica que recubre en un momento dado: los «cristianos de santo Tomas», en Malabar, y los Etiopes no son apenas «Occidentales».

b) La segunda división (la oposición del Norte cristiano al Sur musulmán) prohíbe confundir la Cristiandad con la cultura grecolatina. También el Islam es heredero de ella en una amplia medida: la península arábiga en la que nació estaba ya helenizada en parte¹⁷ y, tras la conquista de Irán y Siria, se instaló en un territorio cultural preparado por las monarquías helenísticas y,

luego, por Bizancio, del que adoptará muchos elementos, por ejemplo, en su administración (el correo, la moneda, etc.)¹⁸. Se ha podido aventurar la fórmula: «¡Sin Alejandro Magno no hay civilización islámica!»¹⁹ Puede, incluso, que determinadas dimensiones del mundo musulmán sean, si puede decirse, más «antiguas» que nuestro mundo occidental. Un ejemplo: el hammam. Basta la palabra para desencadenar en la mente del occidental todos los clichés ligados a lo que pasa por «típicamente árabe». Ahora bien, ¿qué es el hammam sino las antiguas termas, olvidadas en Occidente y conservadas en Oriente?

c) La tercera división (la oposición del Este griego, ortodoxo, al Oeste latino, católico) prohíbe confundir el Cristianismo con una cultura e, incluso, con costumbres determinadas. En efecto, la diferencia en el plano de estas deja intactos los elementos comunes que cabe considerar como decisivos. Subsiste de hecho entre las dos Iglesias (si se considera que constituyen verdaderamente dos) una comunión en el plano esencial: cada Iglesia reconoce la legitimidad de los sacramentos de la otra²⁰. Y este reconocimiento mutuo entraña un reconocimiento de la validez de la sucesión de los obispos a partir de los apóstoles y de la legitimidad de los ministerios a ella ligados (*communio in sacris*).

d) La cuarta división (entre el Norte protestante y el Sur católico) invita, finalmente, a no confundir la afirmación según la cual la Iglesia católica ha recibido la promesa de no engañarse acerca de lo esencial del mensaje, con el rechazo de la presencia, fuera de ella, de elementos auténticos de ese mensaje, que ha de desarrollar mejor.

Una pertenencia graduada

Si yo propongo aquí hacer memoria de las divisiones constitutivas de la unidad europea, es con el fin de poder plantear de nuevo la cuestión de la identidad europea, y para subvertirla.

Una cultura se define por relación con los pueblos y con los fenómenos que considera como sus «otros». Se puede proceder de la misma manera con Europa. Pero en este caso nos encontramos frente a varios «otros», que no cabe reducir a algo indiferenciado que se admira o se rechaza. La alteridad de Europa respecto a cada uno de sus diversos «otros» no se sitúa en el mismo plano.

Europa, en tanto que Occidente, es, así, la «otra» de Oriente. Mas comparte esta alteridad con el mundo musulmán, con el que tiene en común la herencia grecolatina.

En cuanto Cristiandad, es la «otra» del mundo musulmán. Pero comparte esta alteridad con el mundo ortodoxo, con el que tiene en común el Cristianismo.

En cuanto Cristiandad latina, es la «otra» del mundo bizantino, de cultura griega. Ahora bien, esta última alteridad Europa no la comparte con nadie: la separación de los mundos católico y protestante entra en el interior mismo de la Cristiandad latina, incluso si el mundo protestante se define por oposición a una Iglesia llamada «romana».

Desearía, pues, introducir en la idea de Europa una gradación: Europa es una noción variable. Se es más o menos europeo. Así, si el mundo protestante me parece tan decididamente europeo como el católico, la pertenencia a Europa del mundo oriental, de tradición griega y ortodoxa, me parece que plantea un problema.

El este de Europa

Este problema es el de saber en qué medida las regiones que componen ese mundo se atienen todavía al modelo cultural de Bizancio. Su fidelidad a la versión oriental del Cristianismo no lleva consigo automáticamente que permanezcan en la estela de la civilización bizantina.

Y es aquí donde hay que distinguir: Bizancio misma no se ha considerado nunca como «europea». Se ha considerado siempre como «romana» e incluso como continuación del Imperio como una segunda Roma. Reivindicación, por lo demás, plenamente legítima, después de que Constantino decidiera trasladar allí la capital del Imperio (330). Además, Bizancio se ha considerado siempre como perteneciente a la Cristiandad. El traslado de la sede del Imperio debía, por otra parte, simbolizar también la distancia tomada respecto del paganismo. Tampoco en esto existe razón alguna para rechazar esa pertenencia. En cambio, nunca, en el curso de la historia, Bizancio ha entendido por «Europa» una entidad a la que perteneciera. La palabra designa, también para los bizantinos, la Cristiandad latina. Demos algunos ejemplos: Jorge (Gennadios) Scholario, cuando remite a autores latinos, los llama Europaioi. Así opone a los «europeos», entre los cuales sitúa, por otra parte, al tunecino san Agustín, y los «asiáticos», entre los cuales está san Cirilo de Alejandría²¹. Miguel Apostolis, un griego del siglo XV, algunos años antes de la caída de Constantinopla, compara todavía Grecia con Europa en beneficio de la primera²².

Dicho esto, ¿qué es de las naciones ortodoxas que, tras la caída de Constantinopla (1453), han conocido más de cinco siglos de una agitada historia? Es claro que no cabría identificarlas pura y simplemente con Bizancio, y esto incluso si la filiación bizantina es reivindicada por ellas con una insistencia a veces desgarradora. Habría, pues, que empezar por evaluar la importancia relativa de la influencia bizantina en los países de tradición ortodoxa. Tomemos

el ejemplo de Rusia. Podemos hacer abstracción de la leyenda según la cual Moscú sería una tercera Roma, heredera de la Roma del Lacio y, luego, de la del Bósforo. Fue lanzada al final del siglo XV como legitimación del naciente poder de los zares. Pero, incluso sin esto, el camino que habría de llevar de Bizancio a la actualidad es muy sinuoso. En más de un punto la filiación bizantina de Rusia es ficticia, o puesta de relieve, mientras que otras influencias, venidas de Escandinavia o de los mongoles, han sido, al contrario, mucho tiempo excluidas de la historiografía oficial, tanto zarista como leninista. Me contentaré con un solo ejemplo: cuando Iván III tomó Novgorod (1478) y comenzó a proclamar que Moscú debía ser la tercera Roma y, por tanto, la heredera directa de Constantinopla, nombró un nuevo obispo, Guennadi. Este se dio cuenta de que su Biblia no estaba completa e hizo traducir en eslavo los libros que faltaban. Sin embargo, no los hizo traducir a partir del griego de los Setenta, sino... del latín de la Vulgata²³.

Así, pues, la pertenencia de esas naciones a Europa ¿es algo consabido? ¿Y es ya algo consabido para ellas mismas? ¿A partir de cuándo se manifiesta su deseo de pertenecer a ella, aunque no sea más que reivindicando su nombre? En esto habría que matizar al infinito, según las regiones y según las épocas, para hacer lo cual no tengo competencia. En todo caso, la «europeidad» de esas regiones no es algo consabido: los judíos de Bulgaria, al principio de este siglo, soñaban con Austria-Hungría como con «Europa»²⁴. Y todavía hoy un ateniense que se embarca para París o para Roma dice que va stin Evropi. No se trata para mí de excluir de Europa a los países de tradición ortodoxa por una decisión activa de rechazo. Mas tampoco es cuestión de anexionarlos a pesar de ellos a una entidad de la que no se sienten miembros. De todas maneras, no pertenecer a Europa no los arroja en nada a las tinieblas exteriores de barbarie alguna. No identifico en absoluto a Europa con el mundo civilizado... Ser exterior a esta no es ser inferior a ella.

En fin, la comprobación de una eventual exterioridad de esos países respecto de Europa tendría que ver únicamente con la historia cultural, y no hay ni que decir que no tiene nada que ver con los problemas contemporáneos de naturaleza económica, política, estratégica, etc. , acerca de los cuales no poseo competencia alguna para decir nada: si hay o no que ampliar las fronteras de la

Comunidad Económica (llamada) Europea a países del ex-Este e incluso a Turquía; o si hay o no que ayudar a salir adelante a los pueblos de la ex-URSS, cuya desgracia, recordémoslo, no les vino en modo alguno de su «alma eslava», sino más bien de una ideología de origen europeo...

¿Una identidad europea?

Las consideraciones que preceden y que puede parecer que no atañen sino a la historia y la geografía, tienen un alcance más vasto. Permiten dar, en efecto, a una meditación sobre Europa nada menos que su objeto mismo. He empezado por recoger una distinción común entre dos conceptos de Europa: Europa como lugar y Europa como contenido. Puede verse ahora cómo se articula uno con otro. Europa como lugar es el espacio que he pretendido determinar lo más posible mediante una serie de dicotomías que es evidente que atañen sobre todo a una geografía intelectual o espiritual. Europa como contenido es el conjunto de los hechos, históricamente identificables, que se han producido en el interior de ese lugar. Esos acontecimientos pueden ser puntuales o cubrir largos periodos. Todos han contribuido más o menos a dar su fisonomía a lo que calificamos como «europeo». Empleamos a veces este adjetivo para designar poblaciones o evoluciones culturales que se situaron o se sitúan todavía ahora fuera de las fronteras de Europa. Pero solo lo empleamos para remitir a realidades que han encontrado su fuente en el interior del espacio europeo. Europa, como lugar, precede, pues, a Europa como contenido.

Un ejemplo podrá ayudarnos a aclarar esta distinción. Se habla de las «ciencias europeas» (Husserl), o de la «técnica europea», o incluso de la «metafísica occidental» (Heidegger) —también aquí quiere decirse «europea». Las realidades culturales que así se designan no se limitan al espacio europeo ni por su origen, ni por su expansión ulterior. La ciencia, en general, ha nacido también en otro lugar fuera de Europa: en efecto, en China. Y lo que la misma Europa ha asimilado, de hecho, de matemáticas y filosofía ha sido primero griego y, luego, árabe. La física matematizada, por el contrario, ha aparecido en Europa con la revolución vinculada al nombre de Galileo. Y otro tanto ha pasado, como consecuencia de ella, con la técnica y el maquinismo industrial. Asimismo, la democracia apareció en Grecia. Mas solo en el interior del espacio

européo levantó progresivamente la restricción que la limitaba a una exigua élite de ciudadanos, con exclusión de los esclavos y de las mujeres. Y otro tanto puede decirse de la Ilustración, en todo caso, en su forma moderna. Nada prohíbe reconocer aquí la evidencia de que esos fenómenos son típicamente europeos, más aún, que es con el rostro de ellos con el que Europa se ha manifestado y continúa manifestándose, de modo liberador o penoso, al resto del mundo.

Los fenómenos de los que acabamos de hablar han nacido, en todo caso, en el interior de un espacio que existía ya y que, por tanto, ellos no han creado. Más aún, cabe preguntarse si su emergencia no se halla ligada con un vínculo más que accidental a aquello que ha definido a Europa, distinguiéndola de sus «otros». Hemos de saber, pues, primero lo que es Europa si es el caso, dónde está Europa, antes de poder hacer el balance de su historia.

Podemos así proponer de nuevo la clásica cuestión de la identidad. Comúnmente nos preguntamos: ¿quiénes somos? Y respondemos: griegos o romanos, judíos, o cristianos. O, en cierto sentido, de todo un poco. Hemos podido dar, pues, todas esas respuestas y ninguna es falsa. Lo único que aquí propongo es introducir un poco de orden. ¿Con qué criterio de clasificación? De entrada, lo más adecuado será, sin duda, hacerse la pregunta: ¿qué tenemos de propio? Desde luego, no la humanidad en general, en lo que la define: el Oriente llamado «bárbaro» y el Occidente helenizado la tienen en común. Ni tampoco el helenismo: el mundo musulmán y Bizancio son también ellos herederos de él. Ni el judaísmo, presente también muy pronto allende las fronteras del Mediterráneo. Ni tampoco el Cristianismo, que el Oriente cristiano confiesa también.

Hay, sin embargo, un hecho tan pleno históricamente, que no lo aporéo aquí más que para recordarlo: la Cristiandad no se ha considerado ella misma, ni ha sido considerada tampoco por las demás civilizaciones, como griega o como judía, sino más bien como romana. Los griegos mismos, desde la época bizantina, se consideraban como romanos, y todavía hoy designan la lengua que hablan como romeico. El mundo musulmán llama a los bizantinos, de lengua griega o siríaca, rumis, y el Imperio otomano llamaba «Rumelia» a lo que nosotros llamamos la Turquía de Europa.

En cuanto a Europa en sentido estricto, hay únicamente un rasgo que quizá solo ella posee y solo ella reivindica, y que es, en todo caso, el que nadie le discute. Es la romanidad. O, más precisamente, la latinidad. La «romanidad» ha sido reivindicada por Bizancio, como continuación del Imperio romano de Oriente y «segunda Roma», y luego por Moscú, que aspiró también al título de «tercera Roma». Lo ha sido incluso por el Imperio otomano, al reivindicar el sultán de Estambul, con el título de «sultán de Roma», la sucesión de los emperadores vencidos de Constantinopla. Pero la latinidad nadie la ha pretendido más que Europa.

Plan

El ensayo que sigue defiende la tesis de que Europa es esencialmente romana, haciendo ver que las alteridades por las que se define se pueden recapitular a partir de su «latinidad». Intentaré hacer ver cómo Europa se distingue de lo que no es ella por el carácter «latino» o «romano» de su relación con las fuentes de las que bebe.

Mostraré primero (capítulo II) cómo se puede caracterizar algo semejante a la actitud romana en general.

El capítulo III mostrará cómo la relación de Europa —como Cristiandad— con el Antiguo Testamento es una relación «romana» y cómo se distingue en ese plano del mundo musulmán.

El capítulo IV mostrará cómo la relación de Europa —como mundo latino— con las fuentes griegas es también «romana» y cómo de este modo se distingue, no solo del Islam, sino también del mundo bizantino.

El capítulo V mostrará cómo Europa mantiene con su propia identidad una relación singular: lo característico de esta es una apropiación de lo que le es ajeno.

El capítulo VI considerará la naturaleza y las causas de la paradoja europea: ¿qué significa el hecho de tener su fuente fuera de sí?; ¿cómo hacer para alcanzarla?

En el capítulo VII propondré algunas reglas para una relación saludable de Europa con su propia identidad.

El capítulo VIII acometerá a la noción demasiado generalizada de «eurocentrismo» y enseñará su falsedad e injusticia.

El capítulo IX intentará comprender en qué sentido merece la

Iglesia católica el calificativo de «romana» y cómo se distingue en ese plano no solo del Islam, no solo de Bizancio, sino también del mundo reformado.

Por fin, para concluir, me preguntaré en qué medida y con qué condiciones el modelo «romano» podría seguir siendo actual, y a qué tentaciones tendrá que enfrentarse.

II. LA ROMANIDAD COMO MODELO

Se acostumbra a buscar lo que es propio de Europa. Lo que le es propio debe singularizarla en relación con lo que no es ella y, por ello, reunir todo lo que la compone, distinguiéndola de cuanto le es ajeno y no entra en su fórmula original. Lo que es propio de Europa debe, pues, constituir su unidad; y es la aceptación común de eso propio la que ha de permitir fundamentarse a la unidad europea. Ahora bien, esta relación de Europa con lo que le es propio entraña en sí misma una paradoja.

Un doble propio

En efecto, cuando uno se pregunta por lo que es propio de Europa y por lo que se espera que garantice su unidad cultural, se observa que, no sin alguna ironía, la cuestión de la unidad recibe una doble respuesta. Lo que constituye la unidad de Europa no es la presencia en ella de un único elemento, sino de dos. Su cultura remite a dos elementos irreductibles entre sí. Estos dos elementos son, por una parte, la tradición judía y luego cristiana y, por otra, la tradición del paganismo antiguo. Para simbolizar cada una de estas corrientes con un nombre propio, se han podido proponer Atenas y Jerusalén²⁵. Esta oposición se funda en la de lo judío y lo griego, tomada de san Pablo²⁶. Es formulada después por Tertuliano, en el marco de una polémica contra la filosofía griega²⁷. Y es luego hecha laica y sistematizada, en época bastante reciente, bajo nombres variados: «heleno y nazareno» en Heine²⁸, «aticismo y judaísmo» en S. D. Luzzatto²⁹, y después «hebraísmo y helenismo» en Matthew Arnold³⁰. Recibe, en fin, las dimensiones de un conflicto entre dos visiones del mundo en el libro de León Chestov, que la elige como título³¹.

Se ha pretendido aislar el contenido propio de cada uno de esos dos elementos. Las maneras de hacerlo pueden variar: se puede oponer Atenas a Jerusalén como la religión de la belleza a la de la obediencia, como la estética a la ética, o aun como la razón a la fe, la investigación autónoma a la tradición, etc.³². En todos los casos se ha hecho de la diferencia una polaridad y se ha buscado la esencia de cada uno de los dos elementos en lo que le opone más radicalmente al otro. La tensión llega a ser entonces un doloroso desgarramiento en la unidad de la cultura europea. Nada es entonces más tentador que intentar reservar el sitio de antepasado legítimo a uno de los dos elementos, mientras se rechaza pura y simplemente al otro como si no fuera más que adventicio. Sin embargo, son los dos elementos los que hacen vivir a Europa, por el propio dinamismo que mantiene su tensión. Esta idea de un conflicto fecundo y hasta

constitutivo ha sido, en fecha reciente, noblemente defendida por L. Strauss³³.

El tercer término: lo romano

En todas estas tentativas muy a menudo no se tiene en cuenta un tercer término. Ahora bien, ese tercer término es justamente el que me parece que suministra el mejor paradigma para establecer la relación de Europa con lo que tiene de propio. Se trata de la última de las tres lenguas (y las lenguas, como es sabido, son más que lingüística) que han cobrado un valor ejemplar por el hecho de haber nombrado del modo más justo, en el cartel que Pilatos fijó en la cruz, a Quien colgaba de ella: el latín, o, mejor, como dice el evangelista, el «romano» (Jn 19,20).

Propongo, pues, como tesis: Europa no es solo griega ni solo hebraica, ni siquiera greco-hebraica. Es también decididamente romana. «Atenas y Jerusalén», ciertamente; pero también Roma³⁴. No quiero acentuar con esto, lo digo una vez más, la trivial evidencia de la presencia, al lado de otras fuentes de nuestra cultura, de una influencia romana. Esta idea, que ha venido a ser ahora trasnochada, ha hallado su magnífica expresión en algunas frases de Valéry. Citarlas me dispensará de repetir insulsas versiones de ellas. Leemos, pues, en la famosa nota de 1924 a «La crisis del espíritu»:

Ahí donde los nombres de César, de Gayo, de Trajano y de Virgilio, ahí donde los nombres de Moisés y de san Pablo, ahí donde los nombres de Aristóteles, de Platón y de Euclides han tenido una significación y una autoridad simultáneas, ahí está Europa. Toda raza y toda tierra que ha sido sucesivamente romanizada, cristianizada y sometida, en lo que respecta al espíritu, a la disciplina de los griegos, es absolutamente europea³⁵.

Son necesarios así tres ingredientes para hacer Europa: Roma,

Grecia y el Cristianismo, al que Valéry no olvida añadir su basamento en el Antiguo Testamento. No quiero aquí destacar el elemento romano, ni tampoco sugerir que constituye como la síntesis de los otros dos. Pretendo más radicalmente, que nosotros no somos ni podemos ser «griegos» y «judíos» más que porque primero somos «romanos».

Al proponer aquí reflexionar acerca de lo que Europa tiene de romano, soy consciente de entrar en un terreno en el que reinan muchos afectos, positivos y negativos. Antes de proponer un concepto determinado de lo que es romano y de en qué es romana Europa, importa tomar conciencia de esos afectos, que podrían si no enturbiar ese nuevo concepto y reducirlo a representaciones tristemente habituales. Esos afectos están cargados positiva o negativamente y sus interferencias producen una confusa ambivalencia.

¿Quién teme a la loba feroz?

Vista en negativo, la imagen de los romanos repugna a una cierta sensibilidad moderna. Cabe identificar un vasto desagrado de aristas imprecisas, del que la oposición religiosa a la Iglesia Católica, que se denomina entonces catolicismo romano, o la oposición política (anglicana o galicana) al centralismo papal no son más que casos particulares. Los romanos de la historia pasan por gente de pelo e ideas cortos: un pueblo rural, por no decir rudo; un pueblo de militares, por no decir de militarotes. Si se llega a concederles un cierto genio político, se les reprochará, por otra parte, el imperialismo centralizador que ha sido fruto de él. De ahí toda una serie de intentos por exorcizar a este molesto antepasado. En Francia, en particular, se ha asistido al espectáculo cómico de la devaluación de los romanos frente a los galos, ofrecido por un pueblo que habla una lengua directamente heredada del latín. Son conocidos los diferentes registros en que se interpreta esta partitura, desde el siglo XVI hasta Ernest Lavisse y los tebeos de Astérix. Es conocido también el contexto cultural en el que se formó esta representación: había que dar a la «nación francesa», que se acababa de inventar, antepasados comunes y una común ideología. Para los partidarios del origen griego de los celtas, en el siglo XVI se trataba de ir en contra de las pretensiones del imperio de los Habsburgo, que se llamaba «romano»³⁶. Para los fundadores de la III República, había que remontarse aguas arriba de la conversión de Clodoveo y del pueblo franco, que, con todo, habían de dar a Francia su nombre. Se divorciaba así el nacimiento de la nación de su bautizo. El escoger a Vercingetorix, héroe de una supuesta lucha nacional contra los romanos, permitía, por otra parte, dañar el nido del catolicismo, frente al cual la República pretendía afirmarse³⁷.

Esta actitud negativa es contrarrestada por una visión valorizadora de los romanos, en nombre de los valores que se suponía que estos representaban. La retórica de la Revolución francesa está repleta de cultura romana, y las artes de la misma época llegan hasta el

mimetismo simiesco de la arquitectura y el mobiliario romanos. Se desea así inspirarse en la virtud cívica de un Bruto o en el patriotismo de un Régulo. El Consulado, y luego el Imperio (¡ambos nombres reveladores!) practican una inyección masiva de símbolos romanos en el ejército («legión», «águila», etc.) y de derecho romano en el Código de Napoleón. Lo que se exalta con esto es ante todo el orden, la familia patriarcal, la patria. El fascismo italiano, un siglo después, emprendió a golpe de mentón la exaltación de una «romanidad» viril y conquistadora. Puede que la imagen de los romanos haya sido dañada aún más, quizá, por lo que pretendían tales esfuerzos. André Suarès tuvo razón al forjar para ese mito un nombre de enfermedad, limitándose a cambiar su última sílaba: la «romanitis»³⁸.

¿No han inventado nada?

Una vez superados incluso los afectos que hemos dicho, vuelve a darse con la misma devaluación en el plano más sereno de la especulación: los que ponen en paralelo, sea para oponerlos o para exaltarlos conjuntamente, lo griego y lo judío tienen una clara tendencia a descuidar lo romano. Los romanos no han inventado nada. Es lo que dice magníficamente un texto de un gran historiador del judaísmo.

¿Qué origen tiene, pues, la altura de miras moral de que se enorgullecen los pueblos civilizados del mundo actual? No son ellos mismos los que la han producido; son los felices herederos que han especulado con la herencia de la Antigüedad y la han hecho fructificar. Son dos pueblos creadores los que han sido autores de la noble moralidad, los que han elevado al hombre y le han hecho salir del estado primitivo de barbarie y de salvajismo: el pueblo helénico y el pueblo israelita. No hay tercero alguno. El pueblo latino no ha creado ni transmitido más que el orden estricto de una sociedad vigilada y un arte de la guerra desarrollado; y solo en su edad decrepita ha hecho, además, el servicio que hacen los insectos: transportar un polen preexistente hasta el suelo fértil que estaba dispuesto para recibirlo; pero creadores, fundadores de una civilización superior, no lo han sido más que los griegos y los hebreos, y solo ellos³⁹.

Se puede sonreír ante la retórica. Se puede tener un suspiro nostálgico ante la noble ingenuidad con la que Graetz echa una mirada complaciente a las realizaciones de la civilización occidental. Se puede estar en desacuerdo con la visión conjunta de la historia como de luces que luchan contra el reino de las tinieblas.

Pero queda el hecho de una relativa modestia de la aportación romana. No es, pues, nada sorprendente que lo romano no haya sido sino raramente hipostasiado y dotado de los honores de la mayúscula para convertirse en lo Romano. Los filósofos han reflexionado poco sobre la experiencia romana. Y, cuando lo han hecho, ha sido de manera muy negativa. Tal es el caso de Heidegger⁴⁰. Y también el de Simone Weil, que, de un modo por otra parte muy interesante para nuestro asunto, pone en paralelo, para englobarlos en la misma reprobación, a Roma e Israel, considerando que encarnan el mismo «gran animal». Apenas puede citarse, como excepción muy brillante, más que el caso de Hannah Arendt⁴¹. En la práctica, no es raro que el movimiento de redescubrimiento de la Antigüedad clásica desde Winckelmann se afirme como un deseo de saltar sobre lo que es romano para alcanzar de nuevo directamente la fuente griega. Y se comprende, si verdaderamente los romanos son tan poco interesantes como se dice...

Podríamos lanzarnos, para defender a los romanos, a una larga enumeración de sus aportaciones a la cultura europea. Ello sería fastidioso y poco original. Más aún: no llegaríamos así más que a captar el contenido de la cultura romana, al que se atribuirá una especificidad, sin llegar a captar la forma de ella. Hay un solo terreno de la cultura que, en opinión de todos, los romanos han inventado y legado a la posteridad, y es el derecho⁴². Es un hecho demostrado, es de gran importancia, y no puedo aquí más que levantar acta de él. Pero, una vez admitida la evidencia, se repite la paradoja: el derecho es justamente lo que regula las transacciones. Permitiendo la circulación de las riquezas, libera el tiempo que se habría requerido para producirlas cada uno por su lado y permite dedicarlo a la creación de bienes nuevos. Veremos más adelante cómo este único «contenido» de la romanidad tiene como análogo un determinado modelo de relación con la cultura como transmisión de lo que se ha recibido.

Sea como fuere, los determinados conceptos jurídicos cuya paternidad se reservará a los romanos pronto parecerán muy pobres y primitivos en relación, aguas arriba, con la riqueza de lo griego y, aguas abajo, con la forma desarrollada que esos elementos han cobrado en la secuencia de la historia europea. Así, cuando se

intenta captar el contenido de la experiencia romana, apenas se llega más que a una transposición abastardada de lo que es griego, o a un esbozo aún rudimentario de lo que es medieval o moderno. Lo romano, desde este punto de vista, no puede aparecer más que como habiendo conseguido la paradoja de ser a la vez decadente y primitivo.

Todo lo que los jueces más severos conceden a la romanidad es haber difundido las riquezas del helenismo y haberlas hecho llegar hasta nosotros. Pero precisamente todo cambia si se renuncia a ver el contenido de la experiencia romana en algo distinto de esa transmisión misma. Ese poco que se concede como propio a Roma es quizá toda Roma. La estructura de transmisión de un contenido que no es suyo propio: he aquí, justamente, el verdadero contenido. Los romanos no han hecho sino transmitir, pero esto no es poca cosa. No han aportado nada nuevo en relación con los dos pueblos creadores, el griego y el hebreo. Pero esta novedad la han aportado ellos⁴³. Han aportado la novedad misma. Han aportado como nuevo lo que para ellos era viejo.

El pueblo del principio

Ahora bien, yo sostengo que semejante manera de aportar no es puramente accidental y contingente, ni debida a los azares de la historia. Es, a mi modo de ver, el centro de la experiencia romana. La difusión de la herencia griega y hebraica ha encontrado, pues, en Roma un terreno particularmente favorable. Cabe intentar describir esta experiencia. Lo haré sin pretensión de objetividad, sino, por el contrario, aislando algunos rasgos en función de mi tema.

La experiencia romana es, en primer lugar, una experiencia del espacio. En ella se ve el mundo desde el punto de vista del sujeto que, tendido hacia delante, olvida lo que está detrás de él. Este modo de ver se refleja en la distribución de la realidad supuesta por la lengua. Así, la misma palabra (*altus*) significa tanto «alto» como «profundo»: lo que la lengua ha recogido es la distancia respecto del hablante, no la situación en un espacio objetivamente orientado. Lo que nosotros llamamos un *carrefour* (cuatro caminos) el latín lo ve como un *trivium* (tres caminos); mientras nosotros dominamos desde arriba el espacio y vemos cuatro direcciones, el romano no ve de dónde viene. Se ha podido sostener que esta misma manera de ver se manifiesta en el arte: mientras el templo griego está hecho para rodearlo, el templo romano es una abertura adosada a un detrás impenetrable. Mientras que la estatua griega está hecha para que se la mire desde todos los ángulos, porque se halla instalada en el reposo, la estatua romana está en marcha⁴⁴.

En el registro del tiempo, la experiencia romana traduce la misma avanzada, el mismo arranque en relación con un origen. Hegel lo ha visto bien, incluso si advierte en ello un rasgo devaluador: «Desde el principio Roma fue algo artificial, violento, nada original (*etwas Gemachtes, Gewaltsames, nichts Ursprüngliches*)»⁴⁵. Ahora bien, esta situación es muy explícitamente aceptada. A diferencia de los griegos, que tenían a gala el no deber nada a nadie, el no haber tenido maestros, los romanos confesaban de buen grado lo que

debían a los demás⁴⁶. A diferencia de los griegos, que reivindicaban con orgullo una presunta autoctonía, evidentemente legendaria⁴⁷, por otra parte, los romanos vinculaban su origen a una no autoctonía, a una fundación, a una trasplantación a un suelo nuevo.

La relación romana con el origen, y lo que la opone a la relación griega con este, se muestra de modo muy elocuente en la comparación de las dos palabras claves en las que se expresa. Esas palabras son, sin duda, intraducibles, pero tienen el interés de dejar que diverja su sentido con tanta más claridad cuanto que provienen de una misma imagen, que es la del crecimiento de los vegetales: allá donde el griego dice *physis* (de *phyein*), el latín dice *auctoritas* (de *augere*). La *physis* griega («naturaleza») mienta lo que perdura, expresa la venida al ser como movimiento continuo⁴⁸ de despliegue a partir de un origen y como instalación en una permanencia (la raíz *phy-* es la del latín *fui*, la del inglés *to be*). A la inversa, la *auctoritas* romana («autoridad») alude al hecho de ser el autor, la iniciativa que traspone el hiato que la innovación crea respecto de lo antiguo y que garantiza o ratifica la acción de otro distinto de uno mismo⁴⁹.

Es esta relación con el origen como fundación la que expresa el mito de Rómulo, que, justamente, funda lo que todavía no existía. Y es también esto lo que ha captado y expresado el genio de Virgilio al explotar la leyenda troyana y crear en la Eneida el mito romano por excelencia. Eneas abandona Troya, saqueada por los griegos, llevando consigo a su padre y sus dioses domésticos, y los traslada a tierra latina. Ser romano es tener la experiencia de lo viejo como nuevo y como aquello que se renueva por su trasplantación a un suelo nuevo, trasplantación que hace de lo que era viejo el principio de nuevos desarrollos. Es romana la experiencia del comienzo como (re)comienzo.

Esta experiencia no se limita a la Roma de la historia. Nada prohíbe, en efecto, ligar a ella la prolongación medieval y renacentista de la leyenda romana de la reivindicación de un origen troyano de los europeos —y no solo de los franceses—⁵⁰. O incluso la versión renacentista del tema, por otra parte no exclusivamente europeo, de la *translatio studiorum*: las ciencias que pasan de Grecia a Roma, y luego, según se elija, a Florencia o París⁵¹. O, en

fin, la experiencia americana, que es «romana» por cuanto se funda en una trasplantación y en el deseo de instaurar un novus ordo seclorum, deseo que testimonia la profunda legitimidad europea de los Estados Unidos.

La actitud romana

Mi intento no es aquí el hacer historia. Lo es aún menos, por tanto, defender la realidad histórica del imperialismo romano —que, digámoslo de paso, no ha sido ciertamente el más tonto ni el más cruel que la historia haya conocido—. Me tomaré la libertad de abstraer de los datos de la historia una «actitud romana», que caracterizaré de manera general como la actitud de aquello que se sabe llamado a renovar lo antiguo. Así, dejaré de lado, por ejemplo, la invocación ritual de los oradores a las costumbres de los antepasados (*mos maiorum*). Pero me apoyaré en cambio en un núcleo factual, a saber, la helenización de la cultura romana. Esta sobrevino progresivamente, casi desde el momento en que Roma estuvo en contacto con las ciudades griegas de la Italia del sur (la «Magna Grecia» y Sicilia), y se continuó a ritmo acelerado a partir de las guerras púnicas. Este préstamo cultural tuvo como causa —y, por lo demás, como consecuencia— un cierto sentimiento de inferioridad de los romanos frente a los griegos.

Este complejo de inferioridad —incluso si se intenta enmascararlo con diversos subterfugios— se manifestará primero en el plano del soporte universal de la cultura, en el plano del lenguaje. La lengua latina no ha sido nunca particularmente valorada. Desde la Antigüedad, los romanos han tenido siempre más o menos conciencia de hablar una lengua pobre, en comparación con la exuberancia del griego⁵². En la Edad Media, el latín desempeñó ciertamente el papel de un instrumento de comunicación universal para la gente culta. Como tal, tenía un prestigio social. Pero seguía marcado por una triple secundariedad: a) no era la lengua materna de nadie, sino, en todos los casos, una lengua aprendida, ante la cual cada uno se encontraba en igualdad⁵³; b) no era una lengua específicamente cristiana, ni siquiera específicamente religiosa, sino política, no cristiana, sino anterior al Cristianismo e incluso durante mucho tiempo enemiga de él: el Imperio romano; c) no era la lengua original de la Escritura, sino la de una traducción (la

Vulgata), hecha a partir de un original hebraico o griego. En la época moderna, el latín conservó mucho tiempo la primacía en la comunicación científica, pero fue por razones puramente prácticas⁵⁴. Nunca el latín fue considerado como poseedor de privilegios excepcionales, de orden metafísico —por ejemplo, como si fuera la lengua absoluta—⁵⁵. La lengua del primer Adán pasó siempre por haber sido el hebreo, no el latín.

Y más adelante se encuentra el mismo sentimiento de un desnivel, incluso si han cambiado los términos entre los que se da. Así, las lenguas vernáculas, acantonadas primero en los géneros literarios menores, no pudieron desarrollar una gran literatura más que haciendo valer su título de legitimidad en relación con el latín⁵⁶. Y entre las lenguas de la Europa moderna será aún necesario, varios siglos después, reivindicar la dignidad del alemán respecto del francés, luego la de las lenguas eslavas respecto del alemán, etc. Mas, si llegaron a hacerlo, fue porque las lenguas respecto de las cuales había que afirmarse, y la primera el latín, no tenían de por sí el prestigio de ser la lengua de cultura por excelencia: no lo eran más que como sustitutas del griego, cuya dignidad pretérita no había sido olvidada. También en esto debe Europa la diversidad lingüística que ha permitido su expansión a la presencia en su fuente de una pluralidad original. Allá donde, por el contrario — como ocurrió en el mundo bizantino —, el griego permanecía solo en liza, las lenguas vernáculas —incluso el griego popular— no pudieron acceder sino muy tardíamente a la dignidad de lenguas literarias⁵⁷. Paradójicamente, el griego popular no conoció forma escrita sino en fecha más reciente que las diversas lenguas eslavas, cuyos hablantes habían entrado, sin embargo, en el espacio de la cristiandad mucho después que los griegos.

Poco importa aquí recordar que la inferioridad sentida por los romanos del siglo II acaso no ha sido justificada, no valiendo los griegos de la época apenas más que sus contemporáneos romanos⁵⁸. No se trata aquí de hechos objetivos, por otra parte, muy difíciles de medir; se trata más bien de una impresión de orden afectivo. Lo importante es que se haya sentido y expresado un desnivel. Tal es el caso, por ejemplo, en el manido verso en el que Horacio dice que «la Grecia cautiva cautivó a su orgulloso vencedor e introdujo las artes en el agreste Lacio»⁵⁹. Esto se ve todavía más claramente en la

célebre declaración que Virgilio pone en boca de Anquises dirigida a Eneas, su hijo venido a visitarle en los Infiernos. Este traza una especie de programa para Roma. En una profecía evidentemente retrospectiva justifica con antelación el imperialismo romano en dos versos célebres. Pero antes empieza por poner en su debido lugar el arte de gobernar:

Excudent alii spirantia mollius aera

(Credo equidem), vivos ducent de marmore vultus,

Orabunt causas melius, caelique meatus

Describent radio et surgentia sidera dicent⁶⁰.

Como no es cuestión de pretender traducir poesía, me contentaré con parafrasearlo: otros que los romanos —en este caso los griegos— serán mejores escultores, mejores oradores, mejores astrónomos; Roma deberá contentarse con el oficio de las armas y de la política, con poner orden en una escena en la que no será protagonista.

El acueducto

Roma no se ha contentado con administrar el mundo conquistado y con aportarle su propia civilización. Igualmente, y sobre todo, ha aportado una cultura que no venía de ella, la cultura griega. Esto es lo que ha sabido expresar de manera magnífica Péguy:

Él (el soldado romano) no ha hecho solamente las lenguas romances y la tierra medida en leguas romanas; no ha hecho solamente los pueblos románicos [...]; no ha hecho solamente la rumanía y la romanidad y el mundo romano y el mundo latino. Dentro llevaban el mundo griego. Es decir, la primera mitad del mundo antiguo. Y el pensamiento antiguo no se habría insertado en el mundo y no habría dominado el pensamiento de todo el mundo si el soldado romano no hubiera procedido a esta inserción temporal, si el soldado romano no hubiera medido la tierra, si el soldado romano no hubiera procedido a esta especie de injerto único en el mundo [...]⁶¹

Tal comportamiento no era consabido. Las élites romanas habrían podido muy bien rechazar helenizarse. El modelo romano, la «vía romana», no es el único posible. Se puede fácilmente describir un contramodelo, definir la tentación a la que Roma ha resistido. Habría sido fácil elegir preservar intacta su «autenticidad», considerada como un signo de la inocencia primitiva, y adoptarla contra el refinamiento, en el que cabe ver un síntoma de decadencia. Se pueden hallar en la historia ejemplos de semejante actitud. Tal es el movimiento eslavófilo de la Rusia del siglo XIX. Los romanos han tenido al menos el valor de inclinarse ante la cultura griega, de confesarse como personas mal desbastadas, pero capaces de aprender.

Es «romano», en este sentido, todo aquel que se sabe y se siente cogido entre algo como un «helenismo» y algo como una «barbarie». Ser «romano» es tener, aguas arriba de sí, un clasicismo que imitar y, aguas abajo de sí, una barbarie que someter. No como si se fuera un intermedio neutro, un simple trujamán en sí mismo extraño a lo que hace comunicar, sino sabiendo que uno mismo es el escenario en el que todo se desarrolla, sabiéndose a sí mismo tendido entre un clasicismo que asimilar y una barbarie interior.

Ser «romano» es percibirse como griego en relación con lo que es bárbaro, pero también, al mismo tiempo, como bárbaro en relación con lo que es griego. Es saber que lo que uno transmite no lo tiene por sí mismo, y que no lo posee más que apenas, de manera frágil y provisional.

La cultura romana es así esencialmente tránsito: una vía, o acaso un acueducto⁶² —otro signo tangible de la presencia romana—. Esta última imagen tiene, por otra parte, la ventaja respecto del camino de expresar directamente la necesidad de un desnivel. Mientras un camino debe ser lo más llano posible, un acueducto es impensable sin un declive. Así mismo, la cultura romana se tiende entre un arriba y un abajo.

Entre «helenismo» y «barbarie»

Así, pues, lo que yo llamo la actitud romana no es lo propio de los romanos tal como la historia nos los presenta. Es también, y en primer lugar, cosa de los griegos mismos. Estos, y en todo caso los más grandes de entre ellos, se consideraban como antiguos bárbaros. La diferencia entre griego y bárbaro no es de naturaleza, sino puramente cronológica: «El mundo griego antiguo vivía de manera análoga al mundo bárbaro actual»⁶³. Los griegos son como herederos que han heredado su bien de otros, y hasta sus dioses⁶⁴. Es quizá incluso el sentimiento de una cierta falta de originalidad, en todos los sentidos de este término, por relación con las «viejas» civilizaciones fluviales como Egipto o Mesopotamia, lo que les empujaba a precipitarse sobre todo lo que era nuevo⁶⁵. La vida griega recibió de él el ritmo desenfrenado que le es propio: «Increíblemente rápida fue la carrera de la vida en Grecia»⁶⁶. Y sin embargo los griegos se distinguen de lo que llamo aquí la romanidad en un punto capital, que es la ausencia de un sentimiento de inferioridad en relación con las fuentes. Lo que, en efecto, se ha recibido tienen la impresión de haberlo también transformado, y para mejor: «todo lo que los griegos reciben de los bárbaros han acabado siempre por perfeccionarlo»⁶⁷. En todo caso, la misma dinámica anima la historia europea. Cabe caracterizarla a partir de la actitud «romana». Esta es la conciencia de tener, por encima de sí, un «helenismo» que domina y, por debajo de sí, una barbarie que someter. Me parece que es esta diferencia de potencial entre la corriente, arriba, clásica y la corriente, abajo, bárbara lo que hace avanzar a Europa.

La aventura colonial de Europa, desde los grandes descubrimientos, en África, por ejemplo, ha sido a menudo sentida como una repetición de la colonización romana. Toda una historiografía francesa establece un paralelo entre la colonización del Magreb por la Roma antigua y esta, moderna, por Francia, justificando esta por la más antigua. Los colonizadores se identifican, así, con los

conquistadores: «Reemprendemos, mejorándola, la obra de los romanos»⁶⁸. Se ha podido, de manera acaso más penetrante, llevar el paralelismo más lejos y comparar la colonización europea de África con la conquista romana de Europa⁶⁹.

Cabe preguntarse si el vínculo no es aún más profundo y si la voluntad confesada de identificación con el imperialismo antiguo no se explicaría ella misma por un deseo más oculto de tomarse la revancha respecto de este. La colonización y el Humanismo europeos desde el Renacimiento italiano —dos acontecimientos que, a escala de la historia de las civilizaciones, son contemporáneos—, ¿no estarían vinculados por relaciones de compensación? Cabría atreverse a decir que el ardor conquistador de Europa ha tenido mucho tiempo, entre sus más secretos resortes, el deseo de compensar, por la dominación de pueblos considerados inferiores, el sentimiento de inferioridad respecto a la Antigüedad clásica que el Humanismo venía siempre a reavivar. Cabe sospechar algo semejante a un equilibrio entre la preponderancia de los estudios clásicos y la colonización: colegiales atiborrados de latín y de griego suministraban excelentes dirigentes al Imperio⁷⁰. Y, a la inversa, el fin del papel dominante reservado a los estudios clásicos, en la posguerra, es contemporáneo de la descolonización.

III. LA ROMANIDAD RELIGIOSA: EUROPA Y EL JUDAÍSMO

La situación de secundariedad en relación con una cultura anterior —acabamos de verlo— constituye lo que he llamado la «romanidad». Esta actitud puede, por otra parte, ilustrarse también con textos griegos. Es en su conjunto anterior al Cristianismo. Y fue, por tanto, con independencia de él como marcó al mundo mediterráneo. ¿Cuál puede ser, en tal contexto, el papel del Cristianismo? Creo que la Cristiandad, y Europa, le deben, no desde luego la existencia, pero sí la persistencia de la secundariedad cultural. En efecto, si la actitud que llamo «romana» no es privativa de los romanos, hay otro hecho más notable todavía: no es tampoco privativa de la vertiente «pagana», o antigua, de la cultura europea. Es también resueltamente cosa de su otra vertiente que, para evitar las confusiones que este término no puede dejar de fomentar, no llamaré «judeo-cristiana» (¡cuántos problemas tras este guion!), sino «judía Y cristiana».

Digo, pues, que lo «griego» y lo «judío», en cuanto que intervienen como dos componentes fundamentales de Europa, son los dos «romanos». Más precisamente: es porque Europa acoge a ambos, lo «griego» y lo «judío», desde el punto de vista «romano», por lo que pueden seguir siendo ellos mismos y producir en ella la plenitud de sus efectos. Examinaré, sucesivamente, estos dos componentes: el «judío», en el presente capítulo, y el «griego», en el siguiente.

Los dos sentidos de «judaísmo»

Conviene, pues, interrogarse sobre la relación de Europa con su dimensión judía. Me es necesario aquí empezar por disipar un posible malentendido, aportando una precisión. El adjetivo «judío» tiene, en efecto, al menos dos sentidos, que conviene no confundir. Se ha de distinguir, pues, un sentido amplio y un sentido estricto de «judío»:

a) Puede de hecho significar, en sentido amplio, el conjunto de la experiencia del pueblo de Israel desde sus lejanos orígenes hasta hoy. Los acontecimientos que fundaron esta historia han sido seleccionados y consignados en los escritos de lo que los judíos llaman la Ley, los Profetas y los Escritos («TeNaKh») y los cristianos, el Antiguo Testamento. Aquella se prolonga a través de las épocas de la redacción de la Mishnah y, luego, de la Gemarah, pasando por la Edad Media, hasta la emancipación y la época contemporánea.

b) Pero el adjetivo posee también un sentido estricto. Designa entonces al judaísmo que se constituyó tras la destrucción del Templo en el 70 y la fijación del canon de las Escrituras una treintena de años después, en Jabné. En relación con este, la Iglesia cristiana está más en una relación de fraternidad, de hermanamiento, si se quiere⁷¹, que de proveniencia. Desde el principio de esta lo ilustra bien el Nuevo Testamento, a través de toda una serie de parábolas que ponen en escena a dos hijos, uno mayor y otro menor, siendo desde luego la más célebre la que se conoce con el nombre de «el hijo pródigo» (Lc 15,11-32). Esos dos hijos son habitualmente interpretados como si representaran uno a Israel, primer objeto de la Alianza divina, y el otro a las naciones paganas, llamadas después a entrar en ella. Del lado judío se halla constantemente la (poco halagüeña) comparación de los cristianos con Edom-Esaú, hermano enemigo de Jacob-Israel.

Será preciso distinguir asimismo el judaísmo y los judíos. No todo judío obra en tanto que judío. Como tampoco los cristianos obran

siempre en tanto que cristianos, o los musulmanes en tanto que musulmanes. Prefiero aquí reservar los adjetivos a quienes los han reivindicado y en los límites de lo que reivindicaban. Se evitarán así ciertas anexiones forzadas post mortem, variables, por otra parte, según los gustos del intérprete. Se puede, ciertamente, calificar a una cultura, a una educación, una impregnación cultural o una «sensibilidad», de judías o de cristianas, o hasta de católicas o protestantes, etc. Nada impide, en ese sentido, considerar a Espinosa como judío. Pero habrá entonces que considerar asimismo a Voltaire como católico y a Râzî como musulmán. Y, por otra parte, habrá que hipostasiar una pertenencia renegada, sin embargo, por aquellos a los que se considera así y hacer de ella una «judeidad», que entonces cabrá aplicar a quien se quiera, incluso a quien no hubiera querido...

Europa en la historia judía

La experiencia judía en sentido estricto no es patrimonio de Europa, ni siquiera de la Cristiandad. La historia judía se desarrolló, de hecho, en el marco de la historia europea y bizantina, pero asimismo en el mundo musulmán, e incluso más allá de él, hasta en el Malabar y la China. Respecto al juicio que se debe hacer sobre esta historia y a la cuestión de saber lo que Europa ha aportado al judaísmo, tanto de positivo como de negativo, remito a los historiadores y, ante todo, a los historiadores judíos. El trayecto europeo del judaísmo es una de las etapas de la historia judía después del exilio, la dispersión y la destrucción luego del segundo Templo. Incluso representa una de las etapas más negativas en cuanto al grado de aceptación por las naciones. En efecto, la única experiencia de una nación convertida al judaísmo se sitúa fuera del marco mediterráneo islamizado o cristianizado. Se trata del reino de los Khazars, en torno a Crimea, en los siglos VII al XI, pueblo cuya élite se había convertido a un judaísmo, por otra parte, sin duda bastante superficial⁷². Y el caso, excepcional, en el que los judíos hayan hecho el papel de perseguidores y los cristianos el de perseguidos se sitúa un siglo antes del Islam, pues se trata del reinado de Dhu Nuwâs en el Yemen del siglo VI⁷³. Por lo demás, en todas partes el judaísmo será, como reza el título de la obra maestra de apologética de Jehuda Halevi, el Cuzari, la «religión despreciada» (ad-dîn aḍ-ḍalil)⁷⁴.

Esta situación de humillación se da en toda la historia medieval en la totalidad de la cuenca mediterránea. Se pueden comparar las dos orillas, musulmana y cristiana, desde el punto de vista de la historia judía. Y la comparación no resulta ventajosa para la Cristiandad. En la Edad Media, el norte del Mediterráneo será, por parte del sur, durante mucho tiempo, objeto del férreo desprecio que experimentan los civilizados frente a los bárbaros, y, en este terreno, los judíos no son una excepción: así, se hallan, salidas de la pluma de Maimónides, frases acerca de la suciedad de las ciudades

del país de los «francos», cuyo parentesco con los clichés actuales sobre el mundo mediterráneo hace sonreír:

si nos alimentásemos de la carne de los cerdos, las calles y hasta las casas estarían más sucias que las letrinas, como se ve ahora en el país de los francos⁷⁵.

El diagnóstico desfavorable se confirma cuando se compara, no ya el nivel cultural, sino la situación de las comunidades judías. En conjunto, y si se dejan de lado excepciones tales como las persecuciones del califa fatimita Al-Hakîm en Egipto, o las de los almohades en España, las comunidades judías han sido, de hecho, mejor tratadas en el mundo musulmán que en el mundo cristiano⁷⁶. La Europa moderna ha sido el marco del mayor asesinato de judíos de la historia. La cuestión de saber si el antisemitismo moderno (llamado «científico», puesto que está fundado en una pseudoteoría biológica) y, a su zaga, la tentativa nazi de exterminio del pueblo judío se hallan en continuidad con el antijudaísmo cristiano (religioso) o en ruptura respecto de este, es aún discutida por los historiadores.

En cuanto al antijudaísmo cristiano, este es variado. La controversia de los Padres de la Iglesia contra la Sinagoga (por ejemplo, san Juan Crisóstomo) no pasó de ser casi siempre verbal. Pero preparaba medidas jurídicas: la legislación que prohíbe a los judíos la propiedad de bienes raíces y el ejercicio de ciertos oficios se remonta a la Edad Media, y fomentó, más en general, una desconfianza frente a los judíos que llevó a explosiones de una violencia ahora totalmente física.

La historia judía tomó así, tanto en Oriente como en Occidente, un cariz particularmente trágico. La Europa central, repartida entre ortodoxos y católicos latinos y uniats, fue el teatro de grandes exterminios en el momento de la revolución de los cosacos en 1648 y de pogroms esporádicos hasta el comienzo de nuestro siglo. En Occidente, las persecuciones propiamente dichas (matanzas, conversiones forzadas, acusaciones de «crimen ritual», etc.) apenas

comenzaron más que con las cruzadas, pero prosiguieron por lo menos hasta la expulsión de España (1492).

En parte a consecuencia de la hostilidad del ambiente, la historia judía en la época contemporánea tiende a disociarse de la historia europea. Los centros de gravedad de la población judía se sitúan, de hecho, cada vez menos en el interior del espacio europeo. Los judíos se van de Europa: a partir del siglo XIX, hacia América, y, a partir del nuestro, asimismo a Israel. Ese flujo no es compensado más que muy parcialmente por el ascenso hacia Francia de los judíos de África del Norte llegada la independencia. Y esta tendencia amenaza con generalizarse en todo el viejo continente con el éxodo de los judíos soviéticos. Cabe, en todo caso, preguntarse si el ciclo europeo de la historia judía no estará a punto de cerrarse...

La aportación judía a Europa

A la inversa, los judíos en tanto que individuos han aportado su contribución a las dos áreas culturales, tanto al sur como al norte del Mediterráneo, y en múltiples dominios, desde la economía a la religión, pasando por la política y las ciencias. En cuanto a la Europa medieval, un hecho ha desempeñado un papel capital en la transmisión a la Cristiandad latina de la herencia intelectual del mundo antiguo, traducida y comentada por los pensadores musulmanes: el desplazamiento hacia el norte de los centros intelectuales del mundo judío sefardí, desde Andalucía a la Provenza, acaecido a partir del siglo XIII. La persecución de los almohades había empujado a muchos intelectuales de alto rango (en particular a los miembros de las familias Qimchi e Ibn Tibbon) a refugiarse en la Provenza cristiana. Allí vertieron al hebreo los textos de los pensadores de lengua árabe, judíos o musulmanes, que consideraban principales⁷⁷. Algunos debieron, incluso, a esta traducción el que se salvaran. Así, por ejemplo, Temistio, cuyos comentarios sobre el Tratado del Cielo y sobre el libro Lambda de la Metafísica, escritos ambos en griego, no han sobrevivido en su integridad más que en una traducción en hebreo hecha a partir de un original árabe íntegramente perdido o que no existe sino en fragmentos⁷⁸. Asimismo, casi todos los textos de Averroes existen en forma manuscrita en hebreo, mientras que el texto árabe de más de uno se ha perdido, como, por ejemplo, su comentario a la República de Platón.

Una segunda etapa de traducción se produjo hacia el latín. Pero cuando no existía intermediario hebraico acontecía que la traducción se realizaba por equipos, en los que un judío desempeñaba el papel principal: era él quien hacía del árabe una traducción en lengua vernácula, que dictaba a un clérigo cristiano, el cual la ponía en latín⁷⁹. Equipos así funcionaron en los siglos XII y XIII en Toledo y, luego, en Nápoles. La Europa moderna tiene así una deuda considerable para con esos traductores judíos. Este

movimiento de traducción coincidió de hecho con el despegue intelectual europeo ligado a la fundación de las universidades, despegue que los judíos percibieron igual de bien que los demás⁸⁰ y al que contribuyeron en una gran medida. Pero hay que preguntarse si esta contribución a la cultura europea corresponde al judaísmo en cuanto tal.

No obstante, se puede proponer una cuestión análoga respecto al mundo moderno. Se puede ciertamente sostener, con buenos argumentos, que la experiencia judía es decisiva para la cultura europea de los dos últimos siglos. Mas no basta en este caso con citar los nombres de Marx, Freud, Einstein, Kafka y muchos otros. Es preciso determinar, además, en qué medida esos pensadores, y ante todo los autores de *La cuestión judía* y *Moisés y el monoteísmo*, son representantes fieles del judaísmo, y en qué medida su contribución, innegable, a la cultura europea representa una aportación del judaísmo en cuanto tal. Sería necesario poder aislar la esencia del judaísmo. La operación es delicada para cualquier religión; lo es aún con más razón para el judaísmo, que no tiene «dogmas» propiamente dichos. En este orden de ideas, cabría, por ejemplo, intentar mostrar que la idea de ley, incluso una vez desgajada de su contexto religioso de origen —la Alianza— y formulada por pensadores perfectamente ateos, continúa representando un denominador común a los pensadores judíos⁸¹.

Sin embargo, sea cual fuere la respuesta que se decida dar a estas cuestiones, la influencia del judaísmo en cuanto tal en la cultura europea no ha podido darse más que en fecha bastante tardía. Las comunidades judías fueron durante largo tiempo marginadas de toda participación en el poder político que iba más allá del papel privado de algunos de sus miembros. Para que el judaísmo pudiera hacerse oír públicamente y salir del carácter confidencial que imponía a sus producciones escritas el uso exclusivo del hebreo, fue necesario esperar a la emancipación. Esta sobrevino en el siglo XVIII, primero en los países germánicos (Austria y Prusia), y luego continuó tras las huellas de la Revolución francesa. En esta época Europa era ya una realidad cultural y era ya consciente de su unidad en este plano. De este modo, el judaísmo ha podido dejar su huella, y una huella decisiva, en una Europa ya constituida, mas su contribución a la formación de Europa ha sido muy escasa.

Antes de la época moderna, en efecto, pueden tan solo anotarse algunas excepciones, situadas todas ellas en las esferas intelectuales. Así cabe señalar la influencia de los exégetas judíos en la exégesis cristiana: Orígenes o san Jerónimo utilizaron los conocimientos de los rabinos de su tiempo; y los victorinos, el comentario de Rachi. Incluso Lutero, conocido, sin embargo, por panfletos cuyo antijudaísmo iba mucho más allá de lo que la época permitía⁸², escoge a menudo, en su traducción de la Biblia, las interpretaciones de David Quimchi⁸³. Se anotará igualmente el papel capital desempeñado por la Guía de descarriados de Maimónides en la formación de la gran Escolástica, en particular en santo Tomás de Aquino, autor, por su parte, de un *De regimine Judaeorum*⁸⁴. Aparte de esos diálogos entre hombres de ciencia, el único caso de una influencia de cierta envergadura y de carácter popular es el representado por España, que constituye una excepción⁸⁵. Todos estos fenómenos no pasan de ser, pues, un tanto marginales.

La aportación del antiguo Israel

En cambio, la experiencia bíblica, la del Antiguo Testamento, ha contribuido muy evidentemente a hacer de Europa lo que es. Habiéndose ejercido esta influencia sobre todo por medio del Cristianismo, la consideraré con ese sesgo. Una observación, sin embargo: el Cristianismo ha hecho del Antiguo Testamento una recepción muy diferente de la que ha realizado el judaísmo. Este ha recapitulado la experiencia de la Antigua Alianza tomando como único principio la Torah. El Cristianismo, en cambio, ha conservado elementos que el judaísmo había dejado de lado o reservado para los tiempos mesiánicos: la dimensión sacrificial de la Alianza había perdido su oportunidad para el judaísmo tras la destrucción del segundo Templo; sobrevivió en los sacramentos cristianos. La realeza davídica había desaparecido con el paso de Israel bajo el dominio extranjero; resurgió en la misión sacerdotal de los emperadores cristianos y los reyes de Occidente. La profecía había desaparecido y el judaísmo había levantado acta de esa desaparición, que explicaba de diversos modos, por ejemplo, por la pérdida de la tierra de Israel; continúa en el papel de los santos, en particular de los fundadores de órdenes. Cabe interpretar esas analogías como se quiera, como una supervivencia de rasgos arcaicos o, por el contrario, como la salvación de la integridad de la Revelación, al precio de su reinterpretación «espiritual».

Como he hecho en relación con Grecia y Roma, no procederé aquí tampoco a hacer el inventario detallado de lo que Europa ha heredado del antiguo Israel. Sería preciso en tal caso distinguir muchos estilos de recepción, según se halle uno en presencia de los mundos católico, ortodoxo o protestante. El modo de presencia de la Biblia no es el mismo en cada uno de esos tres dominios, ni lo es tampoco el acento que se pone en sus dos mitades. Me referiré, pues, también aquí, menos al contenido transmitido que a la forma misma de la transmisión e, incluso, a lo que ha hecho posible esta.

Si nos quisiéramos referir al contenido, la lista de las influencias culturales del Antiguo Testamento sobre Europa sería hecha, en efecto, en cierto sentido, muy deprisa. Lo ha sido muchas veces. Pero incluye entradas tan gigantescas que no podría reproducirla sin volver, en particular, sobre el conjunto de la tradición europea, cosa que aquí no es posible. Así, por ejemplo, la idea de la supremacía del hombre sobre el resto de la creación y, en particular, de los animales, que se supone creados para él. O también la de que la relación del hombre con Dios tiene lugar sobre todo en la práctica moral, venida a Europa de los profetas de la Antigua Alianza. O, en fin, la idea de un acontecer histórico que entraña un sentido: la idea de una temporalidad radicalmente no cíclica, dotada de un comienzo absoluto (la Creación) y acaso de un final, es con toda evidencia de origen bíblico.

Se observará a este respecto, más allá de la imagen muy negativa que la Roma de la historia ha dejado a Israel⁸⁶, un paralelismo entre esta representación lineal del tiempo y la experiencia romana de la temporalidad: se ha hecho notar que Eneas, el héroe romano por excelencia, si se encuentra en los antípodas de Ulises, que acaba por volver a su hogar, es quizá el mejor paralelo pagano del Abraham que abandona su tierra, su patria y la casa de su padre⁸⁷. Del mismo modo cabe poner en paralelo la fundación de Roma y la no autoctonía de los hebreos, que saben demasiado bien que, al entrar en Canaán, habitan en casas que ellos no han construido y cogen los frutos de unos árboles que ellos no han plantado.

La secundariedad del Cristianismo

Si el antiguo Israel tiene, así, rasgos «romanos», ¿qué ocurre con el Cristianismo? Para empezar, podemos contentarnos con recordar algunas evidencias. Se referirán a la Iglesia de antes del cisma entre Oriente y Occidente, luego a la Reforma, y asimismo a la Iglesia católica que se llama «romana». Hay en esta denominación —todo el mundo lo admite— más que una mera contingencia histórica o geográfica. Que la Iglesia sea heredera del Imperio romano es una evidencia de bulto, se vea en ello un signo de elección o de reprobación. Pero aquí no me interesaré por lo que del contenido de la Roma histórica haya podido pasar a la Iglesia, tanto para bien como para mal. No consideraré más que la forma de la actitud romana, que no depende de que se sostenga tal o cual contenido, y que puede, por tanto, sobrevivir a estos.

Siento, pues, como tesis que esta estructura «romana» es la estructura misma del hecho cristiano. Los cristianos son esencialmente romanos por el hecho de tener sus «griegos», a los que están ligados por un lazo indisoluble. Nuestros griegos son los judíos. Para decirlo menos rápidamente: el Cristianismo es a la Antigua Alianza lo que los romanos son a los griegos. Los cristianos saben —aunque estén continuamente amenazados de olvidarlo, y lo han hecho en varias ocasiones— que se hallan injertados en el pueblo judío y en su experiencia de Dios. La alianza es, por así decirlo, connatural al pueblo judío, puesto que lo constituye en cuanto tal: separarse totalmente de la alianza sería dejar de formar parte del pueblo. En cambio, la alianza es para los cristianos algo que hay que aprender. La existencia de los cristianos en la alianza es en este sentido «contra natura» (para physin) (Rom 11,24). Por eso los modelos de relación con la verdad son diferentes: el modelo judío es la sabiduría por la que un don original llega a su floración; el modelo cristiano es la cultura, la implantación de lo que una naturaleza primitiva no había recibido al principio⁸⁸.

La Iglesia es «romana» porque repite respecto de Israel la operación llevada a cabo por los romanos con el helenismo. Esta estructura de la Iglesia es la que hace necesaria la persistencia del pueblo judío y prohíbe toda tentativa de considerar eso de que es portador como relegado a un pasado caduco. Esta estructura es también la que le hace recapitular lo que aparece entonces como «antiguo» a partir de lo que confiesa como su principio. La Iglesia es «romana» porque está fundada, y porque está fundada en el Cristo que confiesa como la novedad misma. En un texto célebre, san Ireneo se atreve a decir que Cristo no aporta nada nuevo, sino que aporta todo como nuevo:

Él ha aportado toda novedad al aportar su propia persona (*omnem novitatem attulit semetipsum afferens*) anunciada anteriormente: pues lo que estaba anteriormente anunciado era precisamente que la Novedad vendría a renovar y revivificar al hombre⁸⁹.

No aporta nada nuevo, en cuanto que no viene a añadir algo a lo que precede; aporta todo como nuevo, en cuanto que es el principio de todo, «el principio que os habla», como dice la Vulgata en un contrasentido genial sobre Jn 8,25.

La relación con el Antiguo Testamento

La relación con la experiencia de la Antigua Alianza pasa necesariamente por la relación con los escritos en que están consignados los momentos que han sido considerados como decisivos en la agitada historia de aquella. Esos textos constituyen lo que hemos adquirido la costumbre de llamar el «Antiguo Testamento». Esta terminología es, como se sabe, de origen cristiano. Y es cristiana también la costumbre de asociar dos grupos de textos en un libro único, El Libro, la Biblia. Cada uno de los dos está determinado por el otro del modo más profundo. La Nueva Alianza y el Nuevo Testamento, que constituye su documento, se sitúan hasta tal punto por relación con la Antigua Alianza y el Antiguo Testamento que sacan de ellos hasta su nombre. El adjetivo de «antiguo» que califica a la alianza y a los textos que la consignan no significa «caducado» ni «superado». Remite a una prioridad cronológica y lógica, de tal manera que sería mejor hablar de «primer» Testamento.

Si es así, es, en primer lugar, porque el Antiguo Testamento de la Biblia cristiana coincide en lo esencial con los escritos reconocidos como canónicos por el judaísmo. Todo lo que los judíos admiten es también admitido por los cristianos. Los cristianos añaden, como es sabido, un cierto número de textos: los dos libros de los Macabeos, el Sirácida (Eclesiástico), Tobías, Judit, la Sabiduría, Baruc. Todos tienen sus raíces en los judaísmos palestino, babilonio o alejandrino. Algunos han existido en hebreo (Sirácida) o en arameo (I Macabeos). La admisión de algunos de ellos ha sido discutida por los rabinos. No parece que su exclusión, por parte judía, haya sido motivada por el deseo de oponerse al Cristianismo. No parece tampoco que haya habido en su adición, por parte cristiana, una voluntad de distinguirse de un canon judío ya fijado. Este no lo estaba. Parece que los dos cánones se han constituido paralelamente, que un mismo magma ha cristalizado de dos maneras independientes, pero en el fondo muy próximas.

Además, la presencia de los textos en un mismo corpus autorizado muestra que los dos conjuntos se colocan en un mismo plano. Esta situación no es consabida. En efecto, la relación del Cristianismo con la Antigua Alianza es fuente de tensión constante y hasta de división y, en todo caso, de conflicto. Sería mucho más fácil pretender que la Antigua Alianza ha sido pura y simplemente caducada y reemplazada por la Nueva. Esta solución radical ha sido defendida por primera vez, en el siglo II, por Marción: este proponía abandonar los escritos del Antiguo Testamento, considerando que no reflejaban más que un Dios de cólera, en beneficio del Nuevo Testamento, por otra parte expurgado, obra de un Dios de amor. Marción aplicaba acaso con esto a la exégesis las consecuencias de la separación operada por los gnósticos entre un creador malo, de rango inferior, y un Dios supremo, bueno, exterior al mundo, del que Jesús habría sido mensajero. La tentación del marcionismo seguirá siendo constante en la Iglesia. Vuelve a encontrársela en el catarismo, si es que aún cabe considerar a este como cristiano, y hasta en ciertas tendencias marginales del protestantismo liberal, como en Harnack:

Rechazar el Antiguo Testamento en el siglo II era un error, que la Iglesia mayor ha rechazado con razón; mantenerlo en el siglo XVI fue un sino al que la Reforma no tenía todavía fuerza para sustraerse; pero, desde el siglo XIX, conservarlo aún en el protestantismo como documento canónico es consecuencia de un debilitamiento de la religión y de la Iglesia⁹⁰.

Por lo demás, se ha podido detectar la influencia de ella hasta en ciertas sensibilidades contemporáneas⁹¹.

Pero esta tentación fue siempre exorcizada en última instancia. Desde el principio, la Iglesia había concedido derecho de ciudadanía a las palabras de Cristo, según las cuales no se trata de abolir la Ley antigua, sino de cumplirla a la perfección (Mt 5,17); a las de san Pablo, según el cual las promesas de Dios a Israel no admiten arrepentimiento (Rom 11,29); a las de san Juan, que hace decir a Cristo que «la salvación viene de los judíos» (Jn 4,22). Más

adelante los Padres de la Iglesia rechazaron la misma tentación, y en particular Justino, Tertuliano e Ireneo de Lyón. Tertuliano insiste en el versículo de Mateo que acabamos de citar y que Marción eliminaba de su versión del Nuevo Testamento⁹². Ireneo expresa lo esencial en una fórmula concisa:

La Ley de Moisés, igual que la gracia de la Nueva Alianza, una y otra adaptadas a su tiempo, han sido concebidas por un solo y mismo Dios en beneficio del género humano. [...] No hay más que un solo y mismo Dios. [...], que han anunciado la Ley y los profetas, y que Cristo ha reconocido como su Padre⁹³.

Semejante posición era más acrobática que la que consistía en declarar, o que la antigua Revelación estaba pura y simplemente caducada, o que su contenido esencial se encontraba ya salvaguardado en la nueva —de tal manera que la antigua aparecía como una cáscara vacía que tirar—. Esa actitud se mantuvo heroicamente, pues la interpretación del Antiguo Testamento puede ser delicada y hasta molesta para la Iglesia. En efecto, el Antiguo Testamento no remite con toda claridad al Nuevo; y las palabras de Cristo sobre la misión, dirigidas primero a Israel (Mt 15,24), pueden poner en duda la legitimidad de la misión a los paganos en que descansa la Iglesia. A la inversa, por parte judía, sería tentador procurar empujar al Cristianismo del lado marcionista, con objeto de evitar así un parentesco que ha sido peligroso y que sigue siendo comprometedor. Por eso hay que celebrar el valor, paralelo al de los Padres, con el que ciertos judíos disuaden a la Iglesia de separarse de la Antigua Alianza y de todo lo que representa, como es el caso de Franz Rosenzweig⁹⁴.

El Islam y los libros anteriores

La comparación con el Islam es aquí instructiva. Se coloca él mismo en la continuidad de la tradición judía y, luego, cristiana. Como es sabido, el Corán nombra a numerosas figuras de la Antigua Alianza, como por ejemplo a Adán, Noé, Abraham, José, Moisés, y a algunos profetas, como Jonás. Del Nuevo Testamento nombra al más grande de todos los profetas (a excepción de Mahoma) a saber, a Jesús, al que da el título de «Mesías» y del que dice que ha nacido de una virgen. No se tiene dificultad para identificar, en ciertos detalles más o menos maravillosos, huellas de préstamos tomados de las tradiciones orales judías o de los apócrifos cristianos. Pero en el Corán, en cualquier caso, esos personajes se hallan desvinculados de la economía de la salvación que les confiere su sentido para los judíos y los cristianos. Así, para no hablar más que del Nuevo Testamento, Jesús es llamado «Mesías», pero sin relación con la idea mesiánica judía como culminación de la historia de Israel. María es llamada virgen, pero sin que el nacimiento milagroso de Jesús signifique, al romper la continuidad de las generaciones, la entrada en un modo nuevo de la historicidad. Y Jesús es presentado sin su muerte de cruz y su resurrección, que constituyen, si puede decirse, todo su interés...

De manera general, el Islam, sobre todo sunnita, no conoce la noción de «historia de la salvación»⁹⁵. Todos los mensajeros de Dios, tanto en la Antigua Alianza como fuera de ella —también los profetas enviados a pueblos desaparecidos—, no predicán sino un solo mensaje, y es el que aparece en su pureza definitiva con Mahoma. La serie de sus retratos constituye una tipología que se repite: advertencia, rechazo del profeta, castigo del pueblo culpable. No se encuentra la idea de una alianza de Dios con su pueblo más que de un modo marginal, y ella nunca es más clara que cuando se sitúa antes de la historia, en la escena del pacto (*mīṭāq*) preeterno, cuando Alá pide a las generaciones futuras, sacadas simultáneamente de los riñones de Adán, testificar que él es su

Señor⁹⁶. En ningún caso se trata de que Dios pueda comprometerse en la aventura humana⁹⁷.

Es así porque el Islam no acepta las Escrituras que sitúan a los personajes bíblicos en una economía de la salvación. Es cierto que reverencia lo que llama la «Torah». Reverencia lo que denomina el «Evangelio», en singular. El profeta del Islam dice explícitamente «confirmar» la predicación de los profetas anteriores. Pero entiende por esta, no los textos, sino el mensaje auténtico que habrían contenido. Y este mensaje, según el Islam, no es el que cabe leer en los textos que poseemos del Pentateuco y de los cuatro Evangelios. Existe, en efecto, en el Islam toda una tradición, fundada en el Corán (IV, 46), que acusa a los judíos y cristianos de haber alterado el texto de las Escrituras que les habían sido confiadas⁹⁸. Los teólogos no se ponen de acuerdo exactamente acerca de la naturaleza del fenómeno: para algunos, los textos han sido simplemente mal interpretados; pero la teoría dominante es que han sido modificados a sabiendas. Así se encuentran autoridades que prohíben el estudio de cualquier otro texto revelado que no sea el Corán. Se apoyan, desde luego, en declaraciones del Profeta. Este habría dicho, en particular al futuro califa Omar, al que habría encontrado con una hoja del Pentateuco, que el Corán bastaba⁹⁹.

Esta actitud de principio tiene una consecuencia que la historia permite comprobar: los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento no son efectivamente leídos y estudiados en el mundo islámico más que excepcionalmente. Los ejemplos de consulta directa de las fuentes judías o cristianas, tales como Ibn Qutayba, resultan raros¹⁰⁰. Incluso Algazel, que tiene la honradez para criticar a los cristianos de querer fundarse en los Evangelios, cita, sin duda, estos por fuentes musulmanas¹⁰¹.

Todas estas utilizaciones se sitúan dentro de tentativas fundamentalmente críticas. Unas veces se trata de mostrar que las comunidades religiosas que invocan un texto no lo comprenden verdaderamente —cosa en la que el Islam se aproxima a la polémica cristiana contra el judaísmo—; otras, de mostrar que los textos han sido corrompidos, poniendo de manifiesto las contradicciones y hasta los absurdos que contienen. El más notable es quizá el español Ibn Hazm (994-1064). Él inaugura métodos de crítica bíblica que

volverán a hallarse, aunque no se pueda sino difícilmente demostrar una influencia, en los autores de la Ilustración. Somete, en cualquier caso, los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento a una mirada casi volteriana¹⁰². Y es digno de destacar que manifieste su sorpresa ante el hecho de que los cristianos acepten el Antiguo Testamento.

El Cristianismo y los textos de la Antigua Alianza

Si la acusación de fundarse en textos corrompidos, y, por lo tanto, inutilizables, constituye el fondo de la actitud musulmana frente a las religiones bíblicas, una acusación de este género resulta, al contrario, muy excepcional por parte de los cristianos frente a los judíos. La presencia de una base bíblica común es reconocida por las dos partes, incluso en la polémica más viva. Los cristianos saben que pueden fundarse en el Antiguo Testamento para discutir con los judíos. Es lo que reconocen las más altas autoridades de una y otra parte. Así lo hace, en el Cristianismo, Tomás de Aquino:

Algunos, como los mahometanos (Mahumetistae) y los paganos, no coinciden con nosotros en la autoridad de ninguna escritura por la que podrían ser convencidos, tal y como nosotros podemos discutir con los judíos por medio del Antiguo Testamento¹⁰³.

O, entre los judíos, Maimónides:

Los incircuncisos (es decir, los cristianos) están convencidos de que el texto de la Torah es ciertamente el mismo¹⁰⁴.

Por eso, si bien existe una dura controversia entre la Iglesia y la Sinagoga, se refiere a la interpretación que da al Antiguo Testamento y no a su autenticidad¹⁰⁵. Ocurrió incluso que los textos judíos posteriores a Cristo —al menos en cuanto a su redacción definitiva—, como el Talmud, e incluso los textos de la Kábala,

fueran, por parte de cristianos, objeto de una tentativa de interpretación alegórica que suponía ver en ellos el anuncio de Jesús. El Islam, en cambio, no se ha interesado nunca, según parece, por el Talmud.

La diferencia de actitud entre el Cristianismo y el Islam es quizá, por decirlo así, anterior al nacimiento mismo de este último, que contribuye a explicar. Entre las causas del éxito de la predicación de Mahoma está efectivamente el complejo de inferioridad de los árabes respecto de los judíos: a diferencia de estos, no tienen libro santo. Es la repulsa a considerarse sin libro, y, por lo tanto, como «ignorante», es el deseo de salir de la «ignorancia» (ğāhiliyya) la que hace esperar un profeta árabe, un kerigma (coran) árabe, y la que lo hace acoger cuando se presenta¹⁰⁶. El Cristianismo, en cambio, sobre todo en su versión paulina, convertida en ortodoxa, y no en el judeo-Cristianismo, que, al menos en este plano, acaso le ha preparado el terreno al Islam naciente¹⁰⁷, supone la aceptación del complejo de inferioridad respecto del judaísmo, verdadera circuncisión del corazón.

Hay, pues, que guardarse de ver una analogía implícita entre lo que se llama, con un término por otra parte muy superficial, los «tres monoteísmos». El Islam no es al Cristianismo (ni siquiera al Cristianismo y al judaísmo) lo que el Cristianismo es al judaísmo. Es cierto que en los dos casos la religión-madre rechaza la legitimidad de la religión-hija. Y, en los dos casos, la religión-hija se ha vuelto contra la religión-madre. Pero, en el plano de los principios, la actitud frente a la religión-madre no es la misma. Mientras el Islam rechaza la autenticidad de los documentos en los que se fundan judaísmo y Cristianismo, este último, en el peor de los casos, reconoce al menos que los judíos son fieles guardianes de un texto que consideran tan sagrado como el que él considera suyo. De este modo, la relación de secundariedad frente a una religión precedente se da entre el Cristianismo y el judaísmo y solo entre ellos.

IV. LA ROMANIDAD CULTURAL: EUROPA Y EL HELENISMO

A mi parecer, la relación de Europa con sus fuentes es esencialmente «romana». He intentado mostrarlo en lo que concierne a nuestra fuente judía. Me es ahora preciso intentar semejante demostración respecto de la fuente griega. Veremos cómo esta actitud «romana» se halla presente hasta en los más humildes aspectos, los más materiales, de la transmisión de la herencia antigua. Trataré principalmente del ejemplo de la transmisión de los textos filosóficos.

El mundo antiguo, como en general todo lo pasado, no nos es conocido directamente, sino solo por huellas. Puede tratarse de vestigios, como los de edificios. Pero se trata casi siempre de textos escritos. A tales textos parece que tenemos un acceso directo. Basta con leerlos. Ciertamente este «basta» no significa que sea fácil. Al contrario, sabemos bien que para hacerlo se precisa toda una batería de preparativos: aprender la lengua, preparar la comprensión familiarizándose con el contexto del mundo que ha visto nacer esos textos, aprender a leerlos como querían ser leídos —por ejemplo, aceptando provisionalmente las convenciones del género literario a que pertenecen—. Pero, a pesar de todas esas precauciones, el hecho está ahí: esos textos los tenemos, podemos disponer de ellos.

Hay que aprender a ver, tras ese objeto manifiestamente presente, todo un objeto invisible que le precede, y que es como el fondo de aquel. Se trata de su transmisión misma, en sus diversas modalidades: copiar, traducir, adaptar¹⁰⁸. Cada una de estas modalidades será ilustrada sucesivamente por uno de los tres mundos: el griego, el árabe y el romano.

Los griegos: copiar

Las obras literarias que hemos conservado de la Antigüedad son resultado de un trabajo de selección. Los canales que nos las han transmitido han funcionado asimismo como filtros, que no dejaban pasar cualquier cosa. Y ese filtrado ha actuado desde la Antigüedad. Hay que deshacer, pues, una manera de ver que me parece errónea y que está fomentada por el hecho que denominamos «los griegos y los romanos». Tenemos la tentación de entender que se trata de dos entidades, de dos grupos simples y homogéneos. Pero hay que tomar conciencia de que cada uno de esos grupos entraña una densidad. Y esta es a menudo considerable.

Hay que acostumbrarse a tener siempre ante la vista una cronología de la historia del mundo. Recuerdo la estupefacción de mis estudiantes en mi primera clase de Historia de la filosofía en la Universidad de Dijon. Les dibujé un cuadro cronológico a escala de diez o veinte centímetros por siglo. En él se veía el enorme lugar ocupado por los griegos. ¿Cuándo empezó la filosofía? Emerge progresivamente, pues hay ya mucho pensamiento, por ejemplo, en Hesíodo. Pongamos a Tales, el número uno de la colección de los presocráticos, hacia principios del siglo VI antes de nuestra era. ¿Cuándo terminó la filosofía griega? Y, antes de nada, ¿ha terminado? La enseñanza de la filosofía no se interrumpió en Bizancio. Pongamos, por razones de comodidad, que haya conocido un fin provisional con la clausura de la escuela de Atenas en el 529 y con su último maestro, Damascio, en la época de los últimos comentaristas neoplatónicos de Aristóteles, de Simplicio, pagano, y de Juan Filopón, cristiano. Así, pues, si se considera que la filosofía griega se extiende desde Tales hasta Damascio, se observa que abarca aproximadamente un período de doce siglos. Es la distancia que nos separa de Carlomagno.

Decir «los griegos» es, por tanto, ya un abuso. ¿Se imagina uno que se considerase como una unidad una «filosofía alemana» que fuese

desde el Maestro Eckhart, en el siglo XIII, hasta Heidegger o Wittgenstein? Sería ya simplificar abusivamente, cuando la distancia en el tiempo es aproximadamente la mitad de la que abarca la filosofía griega.

Ahora bien, durante este período, de más de un milenio, ha comenzado ya la transmisión de la herencia griega. Ha empezado entre los griegos. Los primeros intermediarios entre los griegos y nosotros son... los griegos mismos. Esta transmisión se produjo, pero, ante todo, no se produjo siempre. ¿Por qué? Porque los textos no eran para los antiguos lo mismo que para nosotros.

El trabajo de conservar

Esto se debía en parte al modo de la transmisión. La Antigüedad no había entrado todavía en la «galaxia Gutenberg» cara a McLuhan, lo que significa que un texto no era transmitido a la posteridad más que si era copiado. Para nosotros, una vez que un texto está impreso, está más o menos salvado: es difundido en numerosos ejemplares y salvaguardado en las bibliotecas. Para conservarlo basta justamente conservarlo. Basta con una decisión puramente negativa: no tirarlo, no destruirlo. Son conocidos los problemas que empiezan a plantearse a los bibliotecarios modernos: los papeles demasiado ácidos utilizados en nuestros días prometen a los impresos una desaparición más rápida de la que correspondía a los antiguos soportes de lo escrito. Sea cual fuere la solución que pueda darse a este problema —el paso a soporte informático, por ejemplo—, su misma existencia hace patente un hecho: el ideal de nuestra relación con lo escrito sería un libro que se conservase solo.

La conservación de las obras no es para nosotros un trabajo; era, antes de la imprenta, fruto de una decisión consciente y de un esfuerzo constante. Nosotros dejamos que los textos duerman en las bibliotecas; para los antiguos, era preciso sostenerlos en brazos. De hecho, solo excepcionalmente, se daba a un texto un soporte material duradero, como la piedra. Es célebre el caso de Diógenes de Oenanda. Este asiático del siglo II de nuestra era hizo grabar en la pared de un pórtico un resumen de la filosofía epicúrea, a la que él era adicto. Una vez destruido el edificio, fueron reutilizadas las piedras, así que los eruditos tienen que reconstruir el rompecabezas.

En el caso de la inmensa mayoría de los textos, era preciso confiarlos al papiro y después al pergamino, soportes bastante frágiles. Era necesario, pues, para conservar una obra, decidir volver a copiarla una vez que su soporte material se hubiese deteriorado¹⁰⁹. Era este un trabajo fastidioso y costoso, ante el cual se dudaba. No podía hacerse más que un pequeño número de

ejemplares y no para cualquier obra. Eso permite explicar un hecho bien conocido, a saber, que la literatura antigua no nos ha llegado más que de modo muy fragmentario.

¿Destrucciones?

A menudo se explica por destrucciones, voluntarias o no. Esta leyenda negra tiene escenas que hieren la imaginación. Tanto más cuanto que las destrucciones no solo se atribuyen a la estupidez de los bárbaros, tal como la de los vándalos, cuyo nombre se ha hecho proverbial, sino también a una voluntad oscurantista, en cuyo caso se piensa, en primer término, en el incendio de la biblioteca de Alejandría¹¹⁰.

Es verdad que quemar libros es una práctica muy antigua, pues los más antiguos testimonios de ello se remontan a la Atenas del siglo de Pericles y a la Roma imperial¹¹¹. Es verdad también que las diferentes familias de pensamiento no dudaban ante la idea de suprimir los escritos de los competidores. Y esto es así tanto para las escuelas filosóficas como para los grupos religiosos. En lo que hace a los filósofos, pensemos en Platón, que habría deseado que se quemasen las obras de su adversario Demócrito¹¹². En lo que toca a las religiones, reconocemos, en el Cristianismo, las destrucciones sucesivas de obras heréticas al final de la Antigüedad, o los Talmudes quemados en la Edad Media. En cuanto al judaísmo, cabe tomar como ejemplo la primera polémica de 1233 sobre las obras de Maimónides y el modo en que los adversarios de este obtuvieron de los dominicos su destrucción por el fuego. En lo tocante al Islam, pensemos en la tradición sunnita (por lo demás, muy poco segura) de la destrucción de los ejemplares del Corán anteriores a la fijación del texto por el califa Utman, o la de la Enciclopedia, sospechosa de ismaelismo, de los «Hermanos sinceros»¹¹³.

Pero hay que relativizar esta visión de las cosas, que es demasiado trágica y demasiado romántica. La principal causa de la pérdida de la literatura antigua es negativa: es la no recopia de las obras. Y la no recopia no es signo de una voluntad positiva de destrucción.

Caducidad

Puede indicar, por una parte, que ciertos textos se consideran como caducados. Y, así, como ocupando inútilmente papiros o pergaminos, soportes raros y preciosos que se tiene la tentación de raspar para poderlos reutilizar. Los textos perdidos lo han sido ante todo porque parecían no reflejar ya la verdad, tal y como se creía poseerla en un determinado estadio de la investigación. Así, ciertos pasajes han desaparecido, no porque hayan sido pura y simplemente suprimidos, sino porque la obra en que figuraban ha sido revisada, adaptada a un nuevo estado del saber y, por tanto, corregida. Esto es, muy especialmente, lo que ocurre en los manuales que transmiten un saber científico o técnico. Tomemos como ejemplo las obras de medicina. Al historiador del saber médico le gustaría poseer la versión original del texto que estudia. Pero el manual que tiene entre sus manos no ha sido escrito para historiadores, sino para practicantes, que, a la cabecera de sus enfermos, deseaban tener la guía más segura posible. Y ¿por qué habrían de dejarse en una obra que tiene esta función datos superados y susceptibles de inducir a error? Había en tal caso menos deseos de destruir que de corregir.

Incluso entre las destrucciones efectivas cuyo recuerdo nos ha sido transmitido, muchas provienen menos de la conciencia de un peligro que de la de una caducidad: si los efesios queman sus libros de magia es que los milagros de san Pablo les habían mostrado, no su malicia, sino su inutilidad (Hch 19,19). Y en este punto los antiguos hacen, en un sentido, exactamente lo mismo que nosotros con una cierta categoría de textos: pensemos en los libros escolares. ¿Conservamos los manuales de física cuando el programa ha cambiado, o el compendio de derecho constitucional cuando se ha cambiado de República? Reflexionemos en lo que significa el hecho de que un librero de ocasión «no acepte» determinados títulos...

La no recopia de una obra puede igualmente depender, no de la

obra misma, sino del lector. Un texto no se recopia sino para poder ser leído. Pero es preciso, además, encontrar lectores capaces de comprenderlo. Ocurre a veces que se sustituye una obra más desarrollada y profunda por simples resúmenes y compendios, sin duda menos geniales, pero más didácticos, más accesibles y menos costosos de hacer traducir o copiar, ya que son más breves. No hay, por tanto, que extrañarse, por ejemplo, de que el mundo musulmán parezca no haberse atrevido con la traducción completa de los dos largos diálogos políticos de Platón, o con la del muy abstruso Timeo, y haya preferido a estos los resúmenes que Galieno había hecho de ellos.

Cualesquiera que hayan sido las causas de la no recopia, su efecto fue definitivo. Nosotros podemos exhumar autores olvidados, porque los poseemos en forma impresa y no tenemos más que sacarlos del olvido de las bibliotecas en que dormitan. No era así en el mundo antiguo. ¡Cuidado, pues, en esos tiempos, con los pensamientos que dejaban de atraer el interés de los contemporáneos por no responder ya a sus necesidades intelectuales y espirituales! Desaparecían pura y simplemente¹¹⁴. No se nos ha transmitido más que lo que el transmisor juzgaba pertinente, interesante. Esto podía ser lo que le parecía más conseguido de la producción de un escritor. Podía ser, asimismo, lo que consideraba como susceptible de contener una verdad enseñable en una lección, a saber, lo más a menudo, en un comentario.

La lucha por la supervivencia

No tenemos conciencia suficiente de la «lucha por la vida» que ha llevado a la selección de las obras antiguas. Para nosotros, una obra poco interesante está condenada al polvo, del que una generación posterior podrá siempre sacarla. Para los antiguos, una obra que deja de interesar durante un período un poco largo está condenada a la muerte, sin más apelación que los azares extremadamente improbables del redescubrimiento de un papiro en las arenas de Egipto, o en el encartonado de una momia, o enterrado bajo las cenizas de Pompeya, o, en fin, milagrosamente calcado en el suelo, como ese retazo de un diálogo filosófico hallado un día en Afganistán y que es quizá de Aristóteles¹¹⁵. Cabe ciertamente decir que no lo poseemos todo, pero al menos poseemos las obras maestras. Quizá, pero ¿quién las ha seleccionado? Y ¿en función de qué criterios? Una cosa es hacerse en privado una «biblioteca ideal», cuando se puede sacar de una real, y otra muy distinta decidir qué obra sobrevivirá y cuáles quedarán al margen. La cuestión no era saber, como en el cuestionario de sociedad bien conocido, «lo que uno se llevaría a una isla desierta»; era más bien saber, por seguir con la metáfora, quién tenía derecho a subirse en la balsa... Es esto lo que da un gusto un poco amargo a las antologías constituidas por los críticos literarios antiguos¹¹⁶: su crisis, su juicio, era de vida o muerte.

Se puede tocar con la mano ese hecho en ciertos ejemplos. Así, si podemos hablar de Parménides, se lo debemos casi a un solo hombre: Simplicio, que decidió copiar largos extractos del poema del eléata en su comentario a la Física de Aristóteles. Y lo copia —dice en un pasaje muy conmovedor— porque el libro era raro¹¹⁷. Sin él, no tendríamos sino menos de la mitad de lo que actualmente poseemos del poema de Parménides, ni el fragmento VIII, que es capital. Igualmente, si podemos hablar de Epicuro, se lo debemos a Diógenes Laercio, que tuvo la buena idea de citar íntegramente tres «cartas» (en realidad tratados) que resumen la doctrina. Pero otros

pensadores han tenido menos suerte.

Se puede tomar como ejemplo al estoicismo. Como es sabido, no poseemos íntegramente ninguna obra que date de los principios de esta escuela. Tenemos que contentarnos con breves fragmentos, que nos han llegado indirectamente, por medio de citas. Y, lo que es más, su proximidad al original y la simpatía del que cita y, por tanto, su esfuerzo por comprender se hallan en razón inversa. Así, Diógenes Laercio habla con bastante honradez del sistema estoico, pero lo hace a través de un manual doxográfico bastante insulso. A la inversa, Plutarco cita muy textualmente trozos de Cleantes o de Crisipo; mas solo para mostrar, apoyándose en textos, hasta qué punto es absurdo lo que dicen. ¿Por qué ocurre esto? Porque el estoicismo dejó de existir como escuela bastante pronto. Parece haber ocurrido hacia el 260 de nuestra era, con un cierto Kallietes, del que no sabemos prácticamente sino que fue el último escolarca. La filosofía estoica dejó de enseñarse dentro de una organización sólida. Como consecuencia de ello, no se tuvo ya necesidad de textos que comentar o de manuales. Y, al cesar la demanda, se dejó de copiar.

El aristotelismo, por su parte, tuvo más suerte, gracias al fecundo contrasentido ejercido sobre él por el neoplatonismo, único que quedó en liza al fin de la Antigüedad: este consideró que los escritos aristotélicos (de Aristóteles mismo y sus comentadores aun no teñidos de neoplatonismo, como Alejandro de Afrodisia y Temistio) tenían un valor propedéutico en lógica y en física, como trampolín hacia una metafísica neoplatonizante.

El epicureísmo y el estoicismo no pudieron, por su parte, entrar en la síntesis neoplatónica. Vieron así cerrarse ante ellos las puertas del arca de Noé conceptual que podría salvarles. No sobrevivieron más obras propiamente estoicas que aquellas que tenían un valor moral. En efecto, la moral ha constituido siempre para la filosofía antigua el terreno de una especie de unión sagrada que neutraliza las rivalidades técnicas entre escuelas¹¹⁸. Otro tanto ocurre en la Antigüedad tardía: en el siglo I el estoico Séneca cita y comenta con elogio, en sus Cartas a Lucilio, sentencias de Epicuro; en el III, Porfirio se apoya en argumentos epicúreos¹¹⁹; en el VI, el neoplatónico Simplicio escribe un comentario al Manual de

Epicteto¹²⁰, etc.

Así, el texto que tenemos entre manos, con muy raras excepciones, es el resultado de un trabajo de selección hecho por las generaciones pasadas. Esta selección se ha efectuado según ciertos criterios. Y esos criterios eran, desde luego, los de las gentes de la Antigüedad. No los nuestros. Y menos aún ciertos criterios intemporales que decidirían acerca del valor eterno de una obra. Nuestro conocimiento de los antiguos está, como todo conocimiento histórico, esencialmente mutilado¹²¹. Guardémonos, por tanto, de pensar que vemos la Antigüedad en sus justas proporciones. Vemos de ella lo que los griegos tardíos han decidido conservar.

Los árabes: traducir

Los griegos, los romanos y nosotros, desde luego. Pero también los griegos, los romanos y los demás. Existe, en particular, ese mundo que la Cristiandad ha considerado mucho tiempo como su «otro» por excelencia y ante el que no ha acabado de explicarse, a saber, el mundo musulmán. El paso por el mundo árabe puede ayudarnos a cobrar conciencia de muchos hechos interesantes y a ver qué extravagancia se encuentra tras la evidencia con que nos vemos a nosotros mismos.

Se ha recordado más arriba que el mundo musulmán es también, a su manera, heredero de la Antigüedad. Y heredero de ella enteramente legítimo¹²². En ese mundo, la transmisión de la herencia griega se ha hecho a consecuencia de una decisión deliberada, destinada a resolver un problema muy conscientemente sentido: los conquistadores musulmanes, salidos de Arabia y que suben hacia Siria y Mesopotamia, se han encontrado en un mundo que, no desde luego sin rasgos provincianos, estaba culturalmente helenizado. Había en él una riqueza de saber y de saber hacer de la que había que apropiarse.

Ahora bien, existen varias maneras de apropiarse del legado literario del pasado. La traducción no es la única. Así, por ejemplo, el mundo romano, antiguo y medieval, no concibió su apropiación de la herencia del pasado en el modo de la traducción, sino de otra manera, sobre la que volveré.

El mundo cultural que concibió y ejercitó su relación con la Antigüedad ante todo como una traducción fue el mundo musulmán. Los grandes traductores no fueron los romanos de la Antigüedad ni de la Edad Media; fueron los árabes. Digo con precaución «árabe» y «mundo musulmán», sin pretender identificar los dos adjetivos: todo musulmán no es árabe, todo árabe no es musulmán. Mas la traducción se hizo sobre todo a la lengua de

cultura practicada por todos los musulmanes, sean árabes, persas o turcos, y prácticamente también por todos los que viven en la esfera cultural musulmana, sean judíos o cristianos, o pertenezcan a la pequeña secta pagana, pero tolerada gracias a un subterfugio, de los sabeos, cuyas élites eran acaso herederas directas de los últimos neoplatónicos de la Antigüedad¹²³.

Esta traducción ¿fue resultado de una política consciente, al más alto nivel? Se ha hablado mucho de la política de traducción de los califas. Me limitaré, pues, a lo esencial y aportaré sobre todo matices¹²⁴. Una leyenda se refiere a ello: la del sueño del califa Al-Ma'mun, que ve aparecérselo a Aristóteles y responder a sus preguntas. Es ese sueño el que habría decidido al califa a enviar a tierra bizantina embajadas encargadas de procurarse manuscritos griegos¹²⁵. Mejor documentada está la existencia de la célebre «Casa de la Sabiduría», que, a partir aproximadamente del 830, habría mantenido en Bagdad un equipo de traductores de oficio, pagados con fondos públicos. De hecho, cuanto más se remonta en el tiempo, menos se encuentran huellas de un vínculo entre la Casa y la actividad de los grandes traductores. En las fuentes antiguas «los grandes traductores nunca son mencionados en relación con el Bayt al-hikma»¹²⁶, y esta última tenía, sin duda, un papel menos centrado en la difusión del saber profano que en la propaganda religiosa, en el marco del apoyo aportado por los califas a los «teólogos» de la tendencia mutazilita.

Sea la que haya sido la base institucional de la empresa de traducción, en todo caso los traductores han ciertamente existido, y su obra lo prueba más que suficientemente. ¿Quiénes son? Algunas personalidades perduran, como las de la dinastía Hunayn ibn Ishaq: el padre, el hijo y el sobrino¹²⁷. Son sobre todo cristianos. Y esto es tanto más cierto cuanto más nos remontamos en el tiempo. ¿Por qué? Porque el Cristianismo, en sus diversas variantes, era la religión común en el Oriente Medio antes de que el Islam se instalase en él. Y porque ya existía antes de la conquista islámica todo un movimiento de traducción del griego al siríaco, que no había más que continuar. Los traductores son, así, herederos de un saber griego, pero cristianizado en las escuelas siríacas.

Este vasto movimiento de traducción duró poco más de un siglo,

pues, iniciado hacia mediados del siglo VIII, parece haberse detenido a partir del siglo X. En esa época, el mundo árabe ha dejado de traducir para no reanudar esta práctica sino merced al choque de su confrontación con la Europa moderna. Habría que preguntarse por qué razones. Seguramente, incluso si el movimiento parece haberse detenido antes de que comenzase el declive (relativo) o estancamiento de la civilización islámica, tales razones no dejan de tener relación con las causas más generales que explican este. Son de diferentes órdenes: económico, político, ideológico (en particular jurídico), etc. En cuanto a saber a cuál o cuáles dar mayor importancia, la cuestión sigue estando abierta. Remito, pues, a las obras de los historiadores¹²⁸. Me contentaré con tocar ligeramente más adelante algunas de las razones de orden intelectual que han podido contribuir a este estancamiento.

El contenido transmitido

La traducción se hizo a partir del griego, pero no solo. También en esto es preciso ampliar la perspectiva a otros mundos distintos del de la Antigüedad mediterránea. Los árabes han traducido también del persa medio (pehlevi) y de las lenguas de la India. Por ejemplo, en medicina. Pero asimismo en otros terrenos, hasta la espiritualidad, incluido el yoga¹²⁹. El primer gran traductor, Ibn al-Muqaffa, ofreció, con Calila y Dimna, una versión en un árabe que sigue siendo ejemplar de una colección de cuentos persas, por su parte de origen hindú, haciendo así accesible una obra maestra que inspiró a los fabulistas del mundo entero, empezando por La Fontaine. Cabría detenerse también en la extraordinaria migración de Barlaam y Josafat, salida de los relatos sobre la vida de Buda y, casi irreconocible, convertida en un gran «éxito de librería» del mundo medieval.

Por su situación geográfica central, el mundo musulmán ha hecho el papel de intérprete entre Oriente y Occidente, tanto en la esfera económica como en la esfera cultural. Cabría aplicar al campo de la cultura la teoría de Maurice Lombard sobre la economía del Islam. Este habría hecho que se comuniquen mundos separados, instalándose en el quicio entre Oriente y Occidente: por una parte, habría interceptado en provecho propio el comercio Este-Oeste; por otra, habría inyectado sangre nueva en el comercio mundial, volviendo a poner en circulación riquezas fosilizadas, el oro inmovilizado en los iconos y en los sarcófagos¹³⁰. En el campo de la cultura ha tenido un papel análogo de intermediario.

A pesar de esto, y para volver al centro de nuestro tema, el esfuerzo de traducción se ha aplicado sobre todo a un saber venido del Oeste: si, como parece, un único texto latino ha pasado al árabe, a saber, las Historias contra los paganos de Paulo Orosio¹³¹, la masa de lo que se tradujo era de origen griego¹³². No siempre a partir de textos griegos. Existen, en efecto, intermediarios todavía menos

manifiestos que los que ya he nombrado: tal es el mundo persa. Parece que ciertos textos de origen griego, poco numerosos, de índole agronómica o astronómica, hayan entrado en el árabe a partir de traducciones al persa medio¹³³. El intermediario más importante es, con todo, el mundo cultural siríaco¹³⁴. La lengua siríaca se habría convertido en la lengua de cultura y comunicación del Oriente cristiano. Había ya muchas cosas en esa lengua. Y era la lengua materna de buen número de traductores.

¿Qué traducían? Acaso porque seguían en esto las costumbres de los cristianos de lengua siríaca¹³⁵, bastante poco de eso que llamamos la «literatura»¹³⁶. Algunos temas de la novela griega han pasado al cuento árabe,¹³⁷ pero, en su conjunto, los árabes no tradujeron prácticamente nada de historia ni de poesía épica o lírica. En particular, nada de teatro trágico o cómico. Es quizá una de las causas de la notable ausencia de este género literario en la gran literatura árabe de la época clásica, siendo excepciones el teatro de sombras popular venido de China, y la celebración chiíta de la muerte de Husein en una especie de «misterios»¹³⁸. En cambio, los árabes tradujeron mucho de matemáticas y astronomía, mucho de medicina y también de alquimia. En suma, una masa enorme de libros de ciencia y de filosofía¹³⁹. Tan enorme que, muy a menudo, la traducción árabe es la única huella de obras filosóficas, matemáticas o astronómicas de las que hemos perdido los originales.

He dicho que los árabes tradujeron, y tradujeron mucho. Esto quiere decir, por una parte, que transmitieron la herencia griega al Occidente, en todos los terrenos¹⁴⁰: medicina¹⁴¹, matemáticas, filosofía, hasta el punto de que este contrajo con el mundo árabe una deuda cultural enorme en todos los campos. Esta deuda era aún reconocida (en todos los sentidos de la palabra «reconocimiento») por el Medievo de Gerberto de Aurillac, de Rogerio Bacon, de Federico II de Sicilia, y a veces no sin un cierto sentimiento de inferioridad, como ocurre en Alberto Magno, que escribe sobre noética: «en este terreno, como en muchos otros, execro todo lo que sostienen los latinos»¹⁴². La admiración por el tesoro de reflexión y de saber venido de los árabes no impedía, por otra parte, una firme polémica sobre la doctrina. Así, santo Tomás de Aquino es duro con Averroes, «que fue menos un peripatético que un corruptor

(depravator) de la filosofía peripatética»¹⁴³, pero cita en el mismo plano a griegos, árabes y latinos. Duns Escoto, en cambio, no duda en apelar a Avicena¹⁴⁴.

Sea como fuere, recordar la importancia de las traducciones árabes no quiere en ningún caso decir que los árabes se hayan contentado con transmitir pasivamente libros cuyo contenido habría quedado vedado para ellos. Muy al contrario, ellos han sido asimismo creadores. Han prolongado, a veces hasta muy lejos, el saber que recibían. En matemáticas, por ejemplo, han efectuado avances decisivos, mucho más allá de lo que habían recibido de los griegos¹⁴⁵. En astronomía la escuela de Maragha dio un paso decisivo en la crítica del sistema tolemaico, en la dirección de Copérnico, que acaso conociera algunos de sus resultados¹⁴⁶.

En la filosofía es más difícil evaluar lo que hay de nuevo en los pensadores de lengua árabe. Por varias razones: primero, por una razón de fondo, pues la noción de progreso tiene en la filosofía un sentido completamente distinto del que tiene en el campo de las ciencias. Luego, porque es a veces difícil discernir lo que es creador de lo que es simple adaptación de obras griegas desaparecidas. Se discute, por ejemplo, la cuestión de saber en qué medida Al-Farabi es original o no hace sino plagiar alguna obra helenística perdida para nosotros¹⁴⁷. Y, por fin, porque toda filosofía bebe de fuentes y puede uno siempre dedicarse al vano ejercicio que consiste en decir que tal o cual pensamiento está «ya» en tal o cual precursor. Pero, en tal caso, la filosofía occidental es tan poco original como la del Oriente musulmán. Y no tenemos, por ejemplo, más razones para decir que la ontología de Avicena le viene del neoplatonismo que la que tendríamos para decirlo de la de Tomás de Aquino.

Los romanos: adaptar

Hablar de los romanos después de haber hablado de los árabes parece contrario al sentido común y a la cronología. Los romanos empezaron a ocuparse de los griegos varios siglos antes de que los árabes entraran en el escenario de la historia. Sin embargo, su estudio proporciona en el presente trabajo, pero también respecto a la realidad histórica, una transición hacia nuestra propia modernidad. Somos y seguimos siendo, particularmente para el mundo árabe, rumis, habitantes de Rumelia, es decir, romanos. Y por «romano» entiendo todo el mundo de lengua latina, que dura hasta la Edad Media, y hasta mucho después en los que piensan y escriben.

Estos «romanos», durante la Edad Media, han recopilado mucho también. Han recopilado, a decir verdad, la casi totalidad de cuanto poseemos de la literatura antigua. Hay que mencionar aquí el enorme trabajo hecho por los monjes, en particular por los benedictinos. También en esto existe una política consciente. Es para prevenirse contra los riesgos de destrucción debidos a las invasiones, para lo que Casiodoro funda hacia el 540 el convento de Vivarium, con el cometido de salvaguardar los textos clásicos. El papa Gregorio Magno sigue su ejemplo, cuarenta años después, cuando acoge a los monjes que acababan de ser expulsados del monte Casino y les confía la misma tarea, que habían de realizar durante más de un milenio.

En cuanto a la traducción, los romanos la han practicado, a fin de cuentas, bastante poco. Adaptan, reescriben, repiensen los textos, transponiéndolos a sus referencias culturales. En la Antigüedad sobre todo se inspiraron en modelos griegos, más que traducirlos. Los ejemplos son múltiples: Lucrecio versifica a Epicuro; Cicerón resume manuales de la Academia media, reemplazando las historias edificantes que los ilustraban por anécdotas de los grandes romanos; Horacio transpone a Alceo; Virgilio rivaliza con Homero.

Pero traductores propiamente dichos, si se exceptúa la traducción «técnica» (manuales de agricultura, etc.), no hay apenas antes de una época relativamente tardía: Mario Victorino, en el siglo IV, traduce trozos de Plotino; Boecio, ejecutado en el 524 —cinco años antes del cierre de la escuela de Atenas—, había comenzado a traducir a Aristóteles. En la Edad Media, la situación no es apenas mejor, por una razón muy simple, que es el enorme retroceso de la lengua griega. Incluso en los raros pensadores que la conocen, la tradición de la libre adaptación continúa. Traducción y adaptación constituyen dos corrientes paralelas, a veces en las mismas personas. Así, Juan Escoto Erígena (muerto hacia el 880), siguiendo la corriente de las traducciones de Dionisio Areopagita por Hilduino (832-835), traduce a los Padres griegos (tales como Gregorio de Nisa o Máximo el Confesor), pero bebe asimismo muy libremente en ellos para componer sus obras personales.

Si los romanos de la alta Edad Media tradujeron a Aristóteles fue siguiendo los pasos de los árabes y, a veces, a partir de traducciones árabes. Esto ocurrió particularmente en España, tierra de enfrentamiento y encuentro con el Islam, especialmente en Toledo, donde trabajaron numerosos traductores en la segunda mitad del siglo XII. Paralelamente, se empezó a traducir directamente del griego, por ejemplo, con las traducciones de Guillermo de Moerbeke utilizadas por santo Tomás de Aquino. Los manuscritos que se utilizaron entonces vinieron del mundo bizantino. Más adelante, un contacto directo con la cultura griega se restableció definitivamente con la emigración de hombres de ciencia bizantinos hacia Italia, tras la caída de Constantinopla.

Aquí me detendré para apuntar que la actividad de traducir conoció en la Edad Media una mutación decisiva que le ha dado la figura que ha conservado hasta nuestros días. Es entre el siglo XI y el XII cuando esta acaba de separarse de la paráfrasis, cuando reescribe el original para tender hacia el ideal de un traslado tan literal como sea posible, que no hace sino transponer el sentido a otra lengua. El modelo que guio a los traductores y los situó a todos, explícitamente o no, «bajo la invocación de san Jerónimo», fue el texto bíblico¹⁴⁸. Este se halla, en efecto, dotado de autoridad. Ahora bien, no puede conservarla más que si aquel se conserva en su literalidad o es traducido lo más cerca posible de esta. Es, pues, el

estatuto del libro sagrado el que ha determinado el modelo de transmisión cultural que ha permanecido en vigor en Europa. Más adelante tendré ocasión de mostrar otras consecuencias de ese estatuto.

Reconocimiento y denegación

La reanudación de un contacto directo con el helenismo bizantino trajo consigo un cortocircuito cultural: se podía saltar por encima de los intermediarios árabes. De manera análoga, y poco tiempo después, un mismo fenómeno se produjo en el campo de la civilización material: los planos de Enrique el Navegante (muerto en 1460) abocan al viaje de Vasco de Gama (1498), que permite alcanzar el Oriente evitando la mediación del mundo islamizado. Todo se halla dispuesto para que se desarrolle una denegación sistemática y global de la herencia árabe.

Tal es el caso sobre todo a partir de los humanistas, que, como buenos ciceronianos, la toman por otra parte también con el mal latín de los traductores de Averroes, y de los escolásticos mismos. La conciencia de una deuda permaneció sin embargo todavía clara para los grandes orientalistas del Renacimiento y del siglo XVII, como Postel, Pococke o Fontialis. Pero ha sido rechazada de las memorias en la época de las Luces, y luego en el siglo XIX. En Alemania, Mommsen ha hablado del Islam como del «verdugo del helenismo»¹⁴⁹. En Francia, Renan se ha distinguido tristemente en este terreno, en particular en su conferencia de 1883 «El islamismo y la ciencia», que había de dar lugar a un interesante diálogo con El-Afghâni. En ella afirma que Grecia es la única fuente del saber y de la sabiduría, y supone una interpretación teleológica de la historia intelectual, según la cual era necesario que la ciencia árabe desapareciera una vez que la herencia antigua le fue inoculada a Europa. Y, en fin, añade al prejuicio «ilustrado» el racismo que empezaba a buscarse un fundamento biológico, y explica todas las innovaciones que ha de conceder al mundo islamizado por el origen persa, y por tanto «ario», de los pensadores producidos por este¹⁵⁰. Para decirlo de paso, Occidente no tiene de esta suerte más que la misma moneda cuando se le pretende hacer creer, por una exageración inversa, que los árabes lo han inventado todo¹⁵¹.

Subrayemos un rasgo de esta polémica. Acepta que algunos de los bienes culturales de los que se honra han sido recibidos de otro. Pero hay otro y otro. Ciertos «otros» son más distinguidos que otros. En consecuencia, se aceptará estar en deuda con los primeros y, en cambio, se ocultará a los transmisores que habrán dejado de ser confesables. Para la Europa moderna, Bizancio era un origen honorable, pero el mundo islámico había dejado de serlo. Se hizo, pues, comenzar el Renacimiento (considerado como un acontecimiento único) en el momento en que el intermediario árabe se volvía inútil, relegando el período precedente, durante el cual era indispensable, a los supuestos tiempos oscuros. Y cuanto más venía a confirmar la colonización el escaso interés del mundo árabe, más accedía el Renacimiento al papel de corte decisivo y glorioso.

Es interesante observar que la misma visión de las cosas se vuelve a encontrar, *mutatis mutandis*, en el mundo árabe en la etapa precedente de nuestra historia. En él se representa la misma obra con otros actores. El mundo árabe tiene tendencia a devaluar el mundo griego contemporáneo de él, a saber, el intermediario bizantino, en provecho de lo griego de origen, el de la Antigüedad pagana. Cuanto más se avanza en el tiempo, más presentan los historiadores árabes la transmisión de los manuscritos de los filósofos y los hombres de ciencia de la Antigüedad como realizándose, no a través, sino, por así decirlo, por encima de Bizancio, considerado incapaz de explotar el tesoro de ellos, y hasta resueltamente hostil a su contenido. Se llega así al relato extremadamente revelador de un autor del siglo XV, Suyuti (1445-1505):

el rey de los Rüm (los romanos de Bizancio), que temía que sus súbditos, al leerlos, abandonasen la religión cristiana, había hecho emparedar los libros de filosofía. Cuando Yahyá ibn Hálid ibn Barmak se los pidió, saltó de alegría, reunió a los obispos, los patricios y los monjes, y propuso enviar los libros sin pedir que se los devolvieran¹⁵².

¡Los hechos son inverosímiles, aunque no sea más que porque hay

medios mucho más eficaces y definitivos de desembarazarse de libros que estorban que el de hacer construir en torno a ellos una especie de bunker! Mas el relato sigue siendo muy interesante: para su autor, que ataca a la filosofía, se trataba para los bizantinos de endosar a enemigos un veneno peligroso. La estructura sigue siendo la misma para los que la defienden: sea para refutarlo o simplemente para comprenderlo, los transmisores son incapaces de llevar a cabo lo que transmiten. En el mismo orden de ideas, yo estaría incluso tentado de considerar, a título de hipótesis, que los relatos sobre las embajadas enviadas por los califas a tierra bizantina para procurarse manuscritos han sido, si no inventados, por lo menos «hinchados», a causa de preocupaciones de este género. Una buena parte de los manuscritos que contenían la herencia antigua no tenían de ninguna manera necesidad de ser importados de Bizancio. Estaban ya en tierra del Islam, en griego o ya en siríaco, en las bibliotecas conventuales de los cristianos. Ahora bien, sus poseedores eran tributarios, súbditos de segunda clase, y confesar su estar en deuda con ellos era desagradable... Era, pues, más honorable extrapolar a partir de hechos acaso reales, y representarse la herencia griega pasando, en su totalidad, directamente de la capital de los emperadores a la de los califas.

Una historia continua

En esta historia es vano buscar una fuente absoluta, sea la que fuere. El ejercicio resulta tan pueril hecho positivamente como lo es negativamente el que se movilice el patio de un recreo para dar con «el que ha empezado». Por otra parte, hay que disociar la cuestión de la prioridad de la de la influencia. Un buen ejemplo lo suministra el problema de los orígenes del amor cortés: la sumisión del amante a la Dama casi divinizada, la exasperación del deseo por su insatisfacción, aparecen, como es sabido, en los países de la lengua de oc a partir de Guillermo IX de Toulouse. Tales temas se encuentran asimismo varios siglos atrás en la Arabia preislámica, como convención poética (el amor odrita). La cortesía siguió aún siendo mucho tiempo después un tema de debates teóricos, tanto en la Bagdad del siglo IX como en la Andalucía del XI. La anterioridad de la «cortesía» árabe es indiscutible. Pero la hipótesis de una influencia no es segura. Pocos autores han podido evitar en esto el rechazo en seco y por principio o la aceptación entusiasta y sin crítica de una influencia procedente del Islam andaluz. Ahora bien, parece que estamos obligados, en el estado actual de nuestros conocimientos, a una actitud más sobria: la de suspender el juicio, en espera de un documento verdaderamente probatorio¹⁵³.

En segundo lugar, es igualmente vano el imaginarse, por seguir con la imagen de la fuente, que el río sería algo si no corriera por él el agua procedente de todos sus afluentes. La historia de la cultura es una continuidad. Así, hemos visto que los griegos se sabían herederos de los bárbaros, y que los romanos tenían la más viva y hasta la más dolorosa conciencia de haber llegado tarde en comparación con los griegos¹⁵⁴.

Es necesario, pues, reparar la injusticia del Occidente moderno respecto del mundo árabe, reavivando la memoria de los préstamos. Pero nos guardaremos simétricamente de infligir la misma injusticia a las civilizaciones que han precedido al Islam, al no hacer caso de

lo que él recibió del helenismo, de Persia o de la India. Por ejemplo, es científicamente muy exacto y políticamente muy saludable recordar que la escolástica latina recibió del «arabismo», no solo una amplia parte de su contenido, sino hasta la formulación de la cuestión fundamental de la fe y la razón¹⁵⁵. Y el pensamiento de lengua árabe, en sus dos ramas rivales, ha heredado también del helenismo. Por una parte, el aristotelismo árabe (falsafa) reivindica con Al-Farabi la continuidad de una tradición ininterrumpida: la *translatio studiorum* se hizo sin lagunas de Alejandría a Bagdad¹⁵⁶. Por otra, la «Teología» apologética (*kalâm*) procede de una primera tentativa, ya «escolástica» por adelantado, de conciliar el aristotelismo con el dogma cristiano. Fue emprendida, en la Alejandría del siglo VI, por Juan Filopón, y proseguida, por no citar más que un nombre, por Juan Damasceno, en el siglo VIII, en la capital del Imperio omeya. Cosa de la que el Medievo fue todavía plenamente consciente¹⁵⁷.

Guardémonos, pues, de aislar tal o cual momento del permanente ir y venir que constituye la historia de la cultura mediterránea y que se cristaliza a veces en ciertos objetos o en ciertas palabras. Es sabido que una parte no desdeñable del vocabulario español y cantidad de términos científicos de las lenguas occidentales vienen del árabe o por su intermediación¹⁵⁸. Pero hay palabras que han hecho uno o dos viajes de ida y vuelta. Así, todo el mundo sabe que «abricot» ha llegado al francés procedente del español albaricoque, que procede por su parte (con un ligero cambio de sentido) del árabe *al-barqûq*, «ciruela». Pero el árabe lo toma del griego *praikokion*, procedente del latín *praecocia*, «primicia» (reconocemos nuestro «precoz»). A la inversa, el árabe moderno *shik* es un calco del francés «chèque», con el mismo sentido. Pero la palabra francesa venía a su vez del árabe *sakk*, «pagaré». Y las academias de lengua árabe han querido desterrar la palabra amalgame antes de darse cuenta de que el francés no hacía con ella sino restituir al árabe lo que antiguamente le había tomado en préstamo. Las palabras y las realidades que designan han efectuado un ciclo completo y vuelven a su punto de partida enriquecidas por toda la evolución de una técnica.

Nunca un pueblo constituye un origen absoluto. Todos están desde siempre insertados en una circulación y un intercambio mutuo. En

su célebre «Epístola de los animales», los «Hermanos sinceros» de Basra, al principio del siglo XI, ponían en escena a diversas naciones y comunidades religiosas, cada una de las cuales se jacta de sus aportaciones al tesoro de saber y de reflexión de la humanidad. El griego alardea de las ciencias desarrolladas por su pueblo. Se le hace la objeción de que las ciencias vienen, las unas de Israel, y las otras de Egipto. El griego no tiene dificultad en reconocerlo, y generaliza:

El sabio tiene razón en lo que dice y, si es verdad que las hemos tomado, es que nuestras ciencias, igual que las ciencias de las otras naciones, van de unos a otros¹⁵⁹.

El verdadero problema no se halla en la salida, si es que existe, sino más bien en la llegada. No está tanto en la búsqueda, bastante vana, de la fuente, cuanto en la lectura a contrapelo de la historia, efectuada como una investigación de sus antepasados por quien se cree descendiente de ellos. Las investigaciones acerca del posible origen árabe de ciertos rasgos de la civilización europea están superdeterminadas por reivindicaciones de originalidad en sentido inverso, tanto del lado de los destinatarios como del de las fuentes. Así, cuando se intenta reservar la capacidad de inventar para los griegos, no es por sus lindos ojos. Es porque sentimos o nos imaginamos, más o menos conscientemente, que los griegos, en el fondo, somos nosotros mismos.

La tesis del presente ensayo se halla exactamente en oposición a toda orgullosa reivindicación de haberlo inventado todo, frente a gentes que «no han inventado nada». Decir que somos romanos es todo lo contrario de una identificación con un prestigioso antepasado. Es una expropiación, no una reivindicación. Es reconocer que en el fondo no hemos inventado nada, sino simplemente que hemos sabido transmitir, sin interrumpirlo, sino resituándonos en él, un caudal venido de más arriba.

V. LA APROPIACIÓN DE LO EXTRAÑO

La cultura representa lo que un mundo tiene de propio. Es ella la que permite que se pueda llamar a ese mundo, en otro sentido de la misma palabra, una «cultura». Ahora bien, lo que es propio no está necesariamente presente de la misma manera. Afirmo, pues, que Europa se distingue de otros mundos culturales por el modo particular de su relación con lo propio: la apropiación de lo que se siente como extraño. El hecho llega a ser consciente en algunos. Es el caso en Rogerio Bacon, el célebre franciscano del siglo XIII. En la carta al papa Clemente IV que acompaña al envío de sus obras (1265) aboga, entre otras cosas, por que se establezcan en el mundo cristiano escuelas de lenguas. Argumenta así:

la sabiduría de los latinos está sacada de lenguas extranjeras; en efecto, todo el texto sagrado y toda la filosofía han procedido de lenguas extranjeras (*sapientia latinorum tracta est ex alienis linguis; nam totus textus sacer et tota philosophia descenderunt a linguis extraneis*)¹⁶⁰.

Yo traduciría la «sabiduría de los latinos», en términos modernos, por «la cultura europea». Esta no es latina, o europea, sino extranjera. Bacon, que se ha tomado el trabajo de aprender griego y hebreo, sabe muy bien a qué remiten sus alusiones: la Biblia no está en latín, sino en hebreo y en griego; la «filosofía» —que engloba en esa época la totalidad de la cultura profana— está para él depositada ante todo en las obras de un griego, Aristóteles, y de árabes cuyas traducciones, en los siglos XII y XIII, acaban de renovar el saber europeo. Es notable que Bacon haya expresado a la vez la exterioridad de las fuentes de la cultura europea y el hecho de que son, irreductiblemente, dos.

Se puede apoyar y profundizar esta intuición por una comparación entre la manera en que, por un lado, Europa, y por otro, los mundos culturales musulmán y, en grado menor, bizantino, han concebido y practicado su relación con la herencia cultural que les precedía.

Diversas maneras de apropiarse

La comparación de los procedimientos de asimilación empleados por el mundo latino y por el mundo árabe hace aparecer una diferencia capital. Se hallaba ya implícita en lo que dije más arriba acerca del género de las obras que se traducían o no se traducían en el mundo árabe¹⁶¹. Muy globalmente: en las obras que traducen, los árabes se interesan solo por el contenido; los romanos añaden a este el aspecto literario. Los árabes pretenden apropiarse de un contenido científico y/o filosófico que puede tener valor de verdad. Los romanos están movidos también por criterios estéticos. Por eso la belleza formal de la poesía puede hacer que pase un contenido poco conforme con la ortodoxia filosófica y moral reinante. Así, el ateo Lucrecio es recopilado por cristianos; el Arte de amar de Ovidio es recopilado por personas que han hecho voto de castidad; son monjes, y no precisamente monjes como para una etiqueta de Camembert, los que transcriben escrupulosamente los pasajes en que el poeta recomienda el sincronismo de los orgasmos¹⁶²... Porque se trataba de Lucrecio; porque se trataba de Ovidio. En cambio, la poesía antigua no ha llegado al mundo árabe. O, si lo hizo, fue como mucho en forma de florilegios de sentencias morales que llegaron a ser muy prosaicas. Así fue porque, como todo el mundo sabe, la poesía es intraducible. Es lo que ha visto bien el autor árabe del siglo XI, Al-Sijistânî¹⁶³. Es necesario, pues, o no leer poesía en absoluto, o leerla en el original y, por consiguiente, conservarla en su lengua de origen.

En esto se hace patente lo que me parece ser una decisiva diferencia entre la transmisión árabe y la transmisión europea de la herencia antigua. Esta se sitúa sin duda primero en el terreno lingüístico. El fenómeno fundamental es el de la presencia o no de una continuidad de lengua. El latín y el griego sobrevivieron en el Cristianismo, que se expresó por medio de ellos. En las regiones islamizadas, por el contrario, el árabe hizo que desapareciese el griego y progresivamente ha llevado al siríaco y al copto al puesto

de lenguas puramente litúrgicas o de dialectos regionales. Sin el Renacimiento político y cultural inaugurado en el siglo XI, el persa habría padecido sin duda el mismo destino. En cuanto al turco y a las demás lenguas de los países islamizados después (India, Indonesia, África), entraron en la esfera del Islam en una época en que este había ya perdido su primitivo impulso.

Hay un autor que, aunque no haya sabido gran cosa del Islam, ha visto bien la importancia de este fenómeno lingüístico. Es Maquiavelo. Este escribe que el Cristianismo, por el que no tenía apenas simpatía:

no pudo conseguir apagar totalmente el conocimiento de las cosas hechas por los hombres excelentes [de la civilización pagana], hecho que aconteció porque este mantuvo la lengua latina, cosa que ellos [los cristianos] hicieron a la fuerza, pues tenían que escribir esta nueva ley en aquella lengua. [En cambio,] cuando acontece que los que instituyen la nueva secta son de una lengua diferente, les es fácil extinguirla [la memoria de la antigua religión]¹⁶⁴.

Si en Europa la nueva religión se expresó en la lengua vulgar de la época, y luego en las lenguas —germánicas, eslavas, celtas, etc.— de los pueblos convertidos, no produjo sin embargo ninguna obra maestra particularmente normativa. Puede hacerse el juicio que se quiera del mensaje que transmite el Nuevo Testamento. Puede subrayarse la importancia histórica que ha tenido el relato de la Pasión —la majestad más alta en el abajamiento más innoble— para hacer saltar la barrera que separaba hasta entonces el estilo elevado del bajo estilo¹⁶⁵. Forzoso es observar que los textos que lo componen son, en cuanto tales, de una calidad literaria bastante mediocre. Los cristianos lo han sabido siempre, cuando hablaban, aludiendo al oficio inicial de los apóstoles, de una «lengua de pescadores» (*sermo piscatorius*), de un «discurso humilde»¹⁶⁶. Y el mismo fenómeno se observa a nivel profano: los pueblos bárbaros, paganos, no poseían lenguas suficientemente elaboradas ni literaturas lo bastante ricas como para rivalizar con las de los territorios en que se instalaban. A consecuencia de ello, Europa

hubo de esperar varios siglos para ver aparecer literaturas en lengua vulgar.

En cambio, los árabes poseían, desde antes del Corán, una gran poesía lírica, guerrera, polémica. Tienen, además, y sobre todo a partir del Islam, conciencia de poseer con el Corán la obra maestra literaria insuperable, incluso inigualable, puesto que esta misma inimitabilidad constituye el gran milagro, el único milagro, a decir verdad, que se considera que testifica el origen divino del libro sagrado¹⁶⁷. Y la revelación coránica no interrumpió en modo alguno, ni siquiera modificó en profundidad, la tradición poética árabe: los mismos géneros literarios florecieron tanto antes como después, y hasta los mismos temas, por otra parte, no siempre muy ortodoxos. El hecho coránico ejerció sobre la literatura árabe, como mucho, una influencia indirecta. Cabe, en efecto, atribuir a este la ausencia de una prosa artística en tierras del Islam y la separación entre lo escrito en una poesía, que solo tiene que ver con el arte, y una prosa de pura descripción de los hechos: una vez que se ha supuesto al Corán como inimitable, era peligroso acercarse demasiado a la prosa rítmica en la que está redactado¹⁶⁸. Sea como fuere, existe, por lo tanto, además de la discontinuidad lingüística, una segunda razón por la que los árabes no han intentado adaptar la poesía grecolatina, y es que, simplemente, no tenían ninguna necesidad de buscar en otra parte lo que su propia tradición les proporcionaba en abundancia.

¿La mejor de las lenguas?

Los dos hechos, el religioso y el literario, se unen en uno solo, abocando ambos a una valoración o no de la lengua en la que nos expresamos. En Europa, esta no se considera como portadora de un valor particular¹⁶⁹. Los árabes, por el contrario, creen que hablan — o, en todo caso, que leen y escriben— la lengua de Dios mismo. En efecto, el Corán ha sido revelado «en árabe claro» y él mismo se presenta como «un Corán árabe»¹⁷⁰. Este origen religioso se halla en el fondo de la valoración de la lengua árabe; la poesía posterior al Corán se supone incluso escrita en una lengua más bella que la poesía anterior a este¹⁷¹. De este modo, el árabe, si no es necesariamente la lengua más antigua, es la lengua definitiva¹⁷² y, en todo caso, la más clara y la más verdadera de las lenguas¹⁷³. Así, pues, cuando una obra está traducida al árabe, adquiere una dignidad incomparable. Se encuentra elevada, más que mitigada. La copia, lejos de «degenerar de la vivacidad del original», se halla, por así decirlo, elevada a un nivel superior. Es lo que expresa Al-Biruni, que, nativo él mismo de Khwarezm, no conocía el árabe más que como una lengua aprendida:

Las ciencias de todas las regiones del mundo han sido traducidas a la lengua de los árabes, se han embellecido, han penetrado los corazones, y la belleza de la lengua ha circulado por las venas y las arterias¹⁷⁴.

No es, pues, sorprendente que las versiones originales de las obras traducidas hayan sido descuidadas. Así, solo excepcionalmente se encuentra un interés por la lengua y la cultura griegas entre los musulmanes, y casi siempre ahí donde el árabe no domina exclusivamente. Es el caso de los turcos, por ejemplo, en Mehmed el

Conquistador¹⁷⁵.

Hechos análogos se encuentran en Bizancio, pero por razones diferentes. Bizancio tiene en común con Europa una continuidad lingüística entre el período que precede y el que sigue a la llegada de la religión dominante. Es lo que distingue a ambos del mundo árabe. Esta continuidad es, desde luego, la de la lengua griega. Pero, en cambio, Bizancio tiene en común con el mundo árabe un rasgo que le distingue de Europa. En efecto, también es consciente de la presencia en él de una lengua muy apreciada, ilustrada por las obras maestras de una literatura prestigiosa: el griego de Homero y de Platón. Así, Teodoro Metochites, en el siglo XIV, exclama orgullosamente:

Los Estados vecinos de la Hélade no participaron en semejante tradición. No poseyeron, pues, en efecto, una lengua que se ha impuesto triunfalmente para todos los tiempos y que, por su encanto estético, ha atraído a su esfera a la mayoría de los hombres¹⁷⁶.

La forma clásica de esta lengua ha quedado como normativa. Hasta el punto de que se pretendió a veces elevar la dignidad de ciertos textos mediante una traducción paradójica, que los hace remontar, río arriba de la evolución lingüística, del griego popular al griego culto. Así, en el siglo X, Simeón Metafrasto reescribió en griego elegante todas las vidas de santos que la piedad popular había escrito en su lengua¹⁷⁷. La continuidad lingüística garantizada por el griego culto ha podido mantener (ciertamente al precio de un aprendizaje escolar) la accesibilidad de las obras maestras antiguas. Esto fue obtenido al precio de una ficción: la de la unidad de la lengua griega. Y quizá la continuidad del helenismo, desde Homero (para no remontarnos al lineal B...) a los bizantinos, no sea sino una ficción¹⁷⁸. Por lo menos en lo tocante a la lengua, la separación real entre una lengua depurada (*katharevusa*) y una lengua popular (*demotiqui*) no ha dejado de agrandarse, hasta sus últimas recaídas, superdeterminadas políticamente, en la Grecia contemporánea¹⁷⁹. En todo caso, las elites culturales de Bizancio no se sentirán nunca

alienadas de la Grecia antigua.

Así, a diferencia de Bizancio, Europa no pudo perdurar, por la continuidad de una lengua que había sido soporte de una gran literatura, en la tranquila posesión de una herencia clásica que le proporcionaba el sentimiento de una superioridad cultural. No pudo tampoco, como el mundo musulmán, compensar su dependencia inicial relativa a las fuentes exteriores por la impresión de ennoblecer y ensanchar el saber que heredaba, haciéndole acceder a la lengua escogida por Dios para Su mensaje por fin no adulterado, y difundiéndolo en el espacio que ocupaba su religión definitiva. Europa debía, pues, permanecer ante la conciencia de haber tomado a préstamo, sin esperanza de devolución, de una fuente a la que no podía volver ni superar.

Enanismo y nostalgia

La cultura europea está así marcada por el sentimiento melancólico de una alienación o de una inferioridad, respecto de una fuente, que suscitan una nostalgia. Cabe encontrar huellas de ese sentimiento en diversas épocas. Así, en la Edad Media, en la imagen recurrente según la cual una época posterior se percibe como una generación de enanos que tienen necesidad de encaramarse en los hombros de los gigantes que la han precedido. La imagen se encuentra por primera vez al principio del siglo XII en Bernardo de Chartres († hacia 1125), para el cual el gigante es Aristóteles¹⁸⁰. Se encuentra luego en los cristianos de la época¹⁸¹, pero también en los judíos, para los cuales permite ilustrar el principio jurídico según el cual la halakhah se rige por la decisión de los más recientes¹⁸². Llega, al término de una agitada historia, hasta Newton¹⁸³. Mas la comparación de los antiguos con gigantes y de los modernos con enanos está también implícitamente en Swift, que presenta a los primeros en su descripción de Brobdingnag y a los segundos en la de Lilliput. Por lo demás, es relevante anotar que la misma imagen permite dar cuenta de las relaciones con el pasado, profano, pero también religioso: unas vidrieras de la catedral de Chartres representan a los cuatro evangelistas subidos sobre los hombros de los profetas de la Antigua Alianza.

El mismo sentimiento está presente en la linde de los tiempos modernos, por ejemplo, en Montaigne, que escribe:

Las producciones de esas ricas y grandes almas del tiempo pasado están mucho más allá de la extrema extensión de mi imaginación y deseo. Sus escritos no solo me satisfacen y me llenan, sino que me asombran y me dejan transido de admiración. Juzgo su belleza; la veo, si no hasta el extremo, al menos tan por delante que me es imposible aspirar a ella¹⁸⁴.

Este sentimiento se alimenta a veces de una concepción general de la historia como de una decadencia respecto de una verdad primitiva. Mas no se reduce a ella. Incluso después del siglo XVII y la querrela entre antiguos y modernos, que vio sin embargo el triunfo de estos últimos; incluso tras el siglo XVIII y el ascenso de la idea de progreso al rango de una creencia inatacable, sobrevive de manera subterránea en el romanticismo y el idealismo alemanes. Está todavía en Goethe, que escribe:

Mantenernos animosamente a la altura de esas ventajas bárbaras, porque nunca jamás podremos alcanzar las preferencias antiguas: tal es nuestro deber¹⁸⁵.

Nietzsche la formula en fin a propósito de la filosofía alemana en su conjunto:

La filosofía alemana en su totalidad [...] es la forma más radical de romanticismo y de nostalgia que haya habido hasta ahora: el ansia de lo mejor que haya existido jamás. Ya en ninguna parte se está en casa, y en definitiva se ansía volver a donde de algún modo se pueda estar en casa, porque solo allí se desearía estar en casa: ¡y eso es el mundo griego! Pero justo todos los puentes que llevan allí están derribados, —¡salvo los arcos iris de los conceptos! ¡Y estos conducen a todas partes, a todos los hogares y patrias que ha habido para las almas griegas!¹⁸⁶

Y Leo Strauss en nuestro siglo reconocerá todavía que «es preciso ser transportado por una sincera nostalgia frente al pasado»¹⁸⁷.

Entre historicismo y esteticismo

Este sentimiento hace de los europeos «romanos». Y, en un sentido, lo hemos seguido siendo, después y a pesar de la revolución que se ha producido en nuestra relación con el pasado. Hay que empezar por tomar conciencia de su amplitud. Es silenciosa, pero constituye, sin embargo, uno de los rasgos fundamentales de la modernidad. Se trata de la revolución que da lugar a la relación histórica con el pasado. Nadie sin duda la ha visto mejor que Nietzsche, en la segunda de sus *Consideraciones intempestivas* (1874)¹⁸⁸, que sigue siendo el punto de partida indispensable de toda reflexión a este respecto. La historización del pasado es el hecho de que se conserva este, ya no porque es bello o pertinente o lo que se quiera —cosa que equivale a considerarlo como actual—, sino por la mera razón de que es pasado y, por tanto, «interesante». Cabe señalar varios indicios de este hecho. Así, por ejemplo, el desarrollo fantástico, canceroso, de la producción de obras históricas. O el fenómeno del museo¹⁸⁹, aun más visible cuando ya no se contenta con conservar las obras maestras del arte, cuya belleza las arranca de su contexto datado y las confiere como un valor intemporal, sino que va hacia una musealización progresiva de todo el pasado¹⁹⁰. O asimismo el monumento a los muertos, que se considera que rememora «la última de las últimas [guerras]», por tanto, lo que no debería ya nunca más ser actual. Nuestra relación con los antiguos se ha convertido en una relación de conservación: editamos o estudiamos textos antiguos incluso cuando su contenido no tiene ya nada que ver con nuestro saber o nuestras creencias.

Esta actitud frente a los textos antiguos está vinculada a otra que la compensa y es, quizá, el antídoto de ella. Se trata de la actitud estética, que hace que se aprecie un texto simplemente porque es bello. Esto es lo que explica ese gesto paradójico que consiste en apropiarse de aquello de lo que sin embargo uno siente que se ha vuelto extraño a ello. Ahora bien, lo que caracteriza a la actitud estética ante una realidad es que la separación del contenido y la

forma pierde toda pertinencia. Basta con haber leído una vez en la vida un poema o una novela para saberlo. La imposibilidad de distinguir el contenido de la forma, muy evidentemente permite salvaguardar la forma. Pero es preciso comprender también que esta imposibilidad salvaguarda igualmente el contenido. Cambiar la forma para mantener el contenido (es lo que ocurre en una traducción) es reducir el texto a la comprensión que tuvo de él el traductor. Es impedir con ello a otros intérpretes que vengan a beber de él. El trabajo hermenéutico no es posible más que si la letra es conservada. Y, por tanto, si se lee todo texto, incluso el más prosaico, como un poema en el que cada palabra es la que es de manera irremplazable, o, en un sentido, si se lee la prosa como un caso límite de la poesía. La ventaja de una relación estética con el texto es, así, que postula que el texto es inagotable. Es su inagotabilidad, y no su valor de modelo, la que constituye el carácter de «clásico» de un texto. Para decirlo con Schlegel:

No es necesario que se pueda comprender a fondo un texto clásico. Pero quienes son cultos y se cultivan han de querer sacar de él siempre más lecciones¹⁹¹.

Un texto clásico es un texto del que siempre se pueden sacar ideas nuevas. Ahora bien, lo que podríamos llamar la apuesta cultural de Europa es justamente que los textos antiguos tendrán siempre algo que enseñarnos y, por lo tanto, hay que conservarlos en su literalidad.

Tirar la cáscara

El mundo del Islam, en cambio, si bien tradujo y tradujo enormemente, y si bien prolongó el contenido de lo que tradujo, no conservó los originales. Es todavía Friedrich Schlegel quien lo hace notar, en un pasaje de apariencia polémica, mas cuya idea central me parece justa:

Los árabes son una naturaleza extremadamente polémica, los aniquiladores de entre las naciones. La manía que tenían (Liebhaberei) de borrar los originales, o de tirarlos, cuando la traducción estaba terminada, caracteriza el espíritu de su filosofía. Es por eso por lo que eran sin duda infinitamente más cultos (kultiviert), pero, a pesar de toda su civilización (Kultur), pura y simplemente más bárbaros (barbarisch) que los europeos de la Edad Media. Es bárbaro en efecto lo que es a la vez anticlásico y antiprogresivo¹⁹².

Se puede dejar de lado el juicio de valor, que, en este caso, es desfavorable, pero conservar el hecho, que es testificado por otra parte. Ha suscitado ya por lo demás la reflexión de Ibn Jaldún, que dice magníficamente:

[Los musulmanes] miraron con codicia hacia las ciencias de las naciones [paganas]. Las transportaron, pues, por traducción hacia sus propias ciencias y las vaciaron en el molde de sus modos de ver. Las mondarón (garrada) de esas lenguas (luga) extranjeras [y las hicieron pasar] hacia su idioma (lisān) propio, y en él superaron sus capacidades [?]. Esos cuadernos que estaban en su lengua extranjera quedaron en un profundo olvido (nasiyan mansiyan)

como huellas [de un campamento] del que se ha emigrado, polvo dispersado. Todas las ciencias tuvieron una mañana en la lengua de los árabes, y los libros de esas ciencias fueron trazados en su escritura. Los que se ocupaban de las ciencias debieron conocer de ellas las manifestaciones habladas y escritos en su lengua, y no en las otras lenguas, merced al borrado de estas o a la desaparición del interés que se tenía por ellas¹⁹³.

Habría que analizar cada imagen. Se notará en particular aquella, implícita, que está contenida en el verbo que he traducido muy etimológicamente por «mondar» y que significa corrientemente «despojar», y hasta, en filosofía, «abstraer»: la de un fruto del que se conserva la pulpa para luego tirar la monda. En todo caso, la consecuencia de esta desaparición de los textos originales y de la negligencia de las lenguas de origen es que el mundo musulmán no ha podido volver sobre lo que traducía y profundizar el examen de ello. Tenemos ciertamente ejemplos de retraducción de un mismo texto griego. Mas todo ha sucedido en los siglos IX y X, cuando, desde luego, los originales se hallaban todavía disponibles. Esto vale para los musulmanes, y también, en su estela, para cristianos de cultura siríaca. Se ha observado que estos, en el siglo IX, se han puesto a reutilizar manuscritos griegos, que raspan para reescribir en ellos, no por falta de interés en la herencia helénica, sino porque las obras que provenían de ella se hallaban ya disponibles en traducción¹⁹⁴.

Al hacer esto, el mundo islamizado ha hecho imposible el fenómeno de los «Renacimientos», es decir, del recurso a los originales en contra de las tradiciones que se autorizan con ellos. En el mundo europeo la presencia de los originales hace posible un constante proceso de recurso. Las escuelas de pensamiento pueden enfrentarse con más o menos acritud. Pero discuten entonces en torno a las mismas fuentes. Los «Renacimientos» no son otra cosa que la discusión por una lectura nueva de una lectura antigua de un mismo corpus de textos. Así, los italianos, por ejemplo en Padua, oponen al Aristóteles de la escolástica el de Averroes, al cual suponen, no sin razón, más cercano al Aristóteles histórico. O, asimismo, los humanistas usan el latín de Cicerón contra el latín

medieval, considerado «bárbaro».

Inclusión y digestión

El mismo ejemplo de la recepción de Aristóteles puede ayudar a caracterizar el estilo islámico de la recepción de la herencia antigua y, de rechazo, a percibir mejor el que caracteriza a Europa. Se puede, en efecto, distinguir dos tipos de recepción. Propongo llamarlos la inclusión y la digestión. De niño, yo estaba fascinado por esas baratijas en venta al borde del mar o en la montaña en las que se hallan insertos, en un sólido de plástico diáfano, un hipocampo o un edelweiss, según los casos. Esto se llama una inclusión. La masa que encierra al objeto le sustrae a una captura inmediata. En cambio, le mantiene también en una cierta posición, escogida porque permite verlo lo mejor posible. Y lo pone ya al abrigo del aire, al contacto con el cual no dejaría de descomponerse. En este modelo, lo que es interior no deja por ello de ser otro. Es más bien el hecho mismo de que se haya vuelto interior lo que le mantiene en su alteridad. Llamaré, pues, inclusión¹⁹⁵ a la apropiación en la cual el cuerpo extraño es mantenido en su alteridad y rodeado por el proceso de apropiación cuya presencia misma hace resaltar su alteridad. En cambio, llamaré digestión a la apropiación en la cual el objeto es hasta tal punto asimilado que pierde su independencia. Esta suprime la diferencia entre el sujeto que se apropia y el objeto que se apropia: el león está hecho con cordero digerido.

La inclusión es un procedimiento altamente artificial; la digestión es el más elemental de los procesos naturales. Así, pues, si la relación de Europa con sus fuentes es, como habremos de verlo, no natural sino artificial, no hay nada de sorprendente en que Europa se distinga de otras hijas del mundo antiguo, menos por el contenido que se ha apropiado que por la manera en que lo ha hecho. Y no hay nada de sorprendente tampoco en que esta manera sea artificial y no natural. Es por inclusión como el arte y la literatura antiguos se han insertado como tales, como otros, en la transparencia de la cultura europea.

Demos un ejemplo preciso. Ahí donde lo que hay que recibir es un texto escrito, a cada uno de esos tipos de recepción corresponden dos géneros literarios: de una parte, el comentario, que reproduce el texto, lema tras lema, y lo explora, manteniendo la alteridad de él; de otra, la integración por reescritura en una obra cuyo texto de origen ya no puede distinguirse. Es lo que se llama la paráfrasis. Ahora bien, si se miran las diferentes maneras en que se comenta a Aristóteles, localizándolas por culturas y resituándolas en el tiempo, se comprueban los hechos siguientes: los antiguos comentaristas griegos practican tanto el comentario como la paráfrasis, como lo hacía Temistio (siglo IV de nuestra era). Mas los grandes comentaristas neoplatónicos, como Simplicio (siglo VI), prefieren el comentario. Poseemos de Al-Farabi (siglo X) tanto comentarios, por ejemplo al Tratado de la interpretación, como textos más cortos que retoman adaptándolo el contenido de ciertos tratados del Organon y bajo el mismo título.

Avicena (siglo XI) representa un viraje decisivo. Practicó sistemáticamente el método de la paráfrasis, método de inclusión, pues, reescribiendo, especialmente en su vasta enciclopedia La curación (*Kitāb aṣ-Ṣifā'*), el conjunto del sistema aristotélico de las ciencias. Importa poco aquí recordar la evidencia, a saber, por una parte, de que él ha añadido la elevada dosis de neoplatonismo que le seguía entonces al aristotelismo como una sombra, y, por otra, que ha hecho de ello, al darle la marca de su propio genio, algo profundamente original. Lo que importa aquí es que Avicena representa perfectamente el método islámico de apropiación, por incorporación. Se puede identificar como una afinidad entre los estilos de apropiación y los trasfondos religiosos: Avicena se opone, por una parte, conscientemente, a cristianos árabes, los aristotelizantes de Bagdad. Y, por otra parte, respectivamente, se distingue para nosotros de un autor que, como Averroes, no será apenas recibido más que por los judíos y los cristianos. Mas la empresa de Avicena ha tenido pleno éxito. Tanto que, en el Oriente musulmán, el aristotelismo llegó a ser simplemente el avicenismo¹⁹⁶. El receptor ha absorbido lo que recibía hasta el punto de confundirse con ello y de hacerlo inaccesible para una recepción directa.

Averroes (siglo XII), en una especie de vuelta al método de Al-

Farabi, procede de las dos maneras, según el género de comentario que escribe; procede por digestión en sus epítomes (ğawāmi') y en sus comentarios llamados «medios» (şarḥ), por inclusión en sus «grandes comentarios» (tafsir). Entre los cristianos, a diferencia de su maestro Alberto Magno, que procede como Avicena, Tomás de Aquino (siglo XIII) no ha escrito más que grandes comentarios que retoman, todos, el método de los de Averroes. A propósito de las obras exegéticas de Averroes, se observa una muy interesante inversión entre filósofos judíos y cristianos. El paso de los centros intelectuales judíos del mundo musulmán al mundo cristiano se acompaña de una evolución en los estilos de apropiación: al principio, los judíos utilizan los epítomes, y no los grandes comentarios; en cambio, los cristianos utilizan de entrada los grandes comentarios, y no conocen aproximadamente los epítomes antes del Renacimiento. Y es tan solo en la estela de la escolástica cristiana como los judíos vinieron a interesarse por los grandes comentarios de Averroes y, por tanto, por el texto mismo de Aristóteles¹⁹⁷.

¿Por qué este modo de relación con los préstamos culturales? En cuanto a los textos escritos, cabe pensar que la presencia y la accesibilidad lingüística de una gran poesía han impuesto a Europa el modelo estético de relación con el texto. Como resultado, eso ha prohibido que se trasvase de una sola vez el contenido de la obra, para luego tirar el continente. En este sentido, es la poesía la que ha salvado a Europa. Mas no habría podido hacerlo si el Cristianismo no hubiera ya, en el nivel de la relación con lo Absoluto, impuesto el modelo cultural de la secundariedad.

VI. UNA IDENTIDAD EXCÉNTRICA

En efecto, como hemos visto¹⁹⁸, en el mundo cristiano el fenómeno de la secundariedad se encuentra hasta en la relación con lo Absoluto (dicho claramente: en la religión). Pues bien, me parece que es la presencia de la secundariedad, a este nivel fundamental, la que singulariza a Europa. En efecto, incluso si otras civilizaciones pueden reconocerse como herederas —así como muchas culturas asiáticas reconocen una gravosa deuda para con la India (Asia del Sureste, el Tíbet) o la China (Japón, Corea)—, Europa es quizá la única en hacer de esta secundariedad un principio situado en el centro mismo de su relación con lo Absoluto.

El fundamento religioso de la secundariedad

Haber elevado la secundariedad cultural al plano de la relación con lo Absoluto es cosa de la religión que ha marcado decisivamente a Europa, a saber, el Cristianismo. Este se sabe, en efecto, secundario en relación con la Antigua Alianza. Este anclaje en lo Absoluto da a la mentada secundariedad un peso único, no sin modificarla. En efecto, la secundariedad, en el terreno religioso, no tiene que ver con el tiempo: la Antigua Alianza no es un pasado del que la Nueva Alianza se alejaría progresivamente; es más bien un fundamento permanente. Por consiguiente, no se concibe como un progreso respecto del pasado y, por tanto, tampoco como una historización de este. Por el contrario, la relación con la herencia del mundo antiguo es desde luego una relación con un pasado y, como tal, no puede sustraerse a estos dos fenómenos. Es preciso, pues, que la secundariedad cultural (respecto de lo «griego») sea asumida en la secundariedad religiosa (respecto de lo «judío») para poder constituir un modelo permanente.

De este modo, es la secundariedad religiosa la que prohíbe a toda cultura heredera del Cristianismo, como es el caso de Europa, considerarse a sí misma como su propia fuente. El rechazo del marcionismo es de este modo, quizá, el acontecimiento fundador de la historia de Europa como civilización, en cuanto que suministra la matriz de la relación europea con el pasado y la ancla en el más alto nivel. Puede, pues, que san Ireneo, por su polémica contra el marcionismo y su afirmación de la identidad del Dios del Antiguo Testamento con el del Nuevo, sea no solo uno de los Padres de la Iglesia, sino también uno de los Padres de Europa. A la inversa, el repliegue de Europa en su propia cultura, entendida como si no fuese más que una cultura entre otras, sería algo parecido a un marcionismo cultural.

Tanto en el terreno religioso como en el cultural, Europa tiene una

misma relación con lo que la precede: ella no se deshace del pasado, no lo rechaza. Europa no pretende, en lo que respecta a la cultura profana, haber absorbido en ella todo lo que contenía el helenismo o, en cuanto a la religión, todo lo que contenía el Antiguo Testamento, de manera que cupiese tirar la cáscara vacía. Como mucho, lo que el Cristianismo pretende «poseer» (el término no es correcto) es la clave que permite interpretar aquello a lo que tendía la Antigua Alianza. Pretende que la recapitulación de la historia pasada se dio en el acontecimiento de Cristo, plenitud de la divinidad (Col 2,9). Pero la exploración de las riquezas contenidas en él, y su refracción en la santidad de la Iglesia, es una tarea infinita que exige toda la historia por venir.

El Islam, en cambio, se caracteriza por una actitud de absorción. Para él, como se ha visto¹⁹⁹, los judíos y los cristianos han adulterado los textos de la revelación que les había sido transmitida. Esta no se presenta en su pureza más que en el Corán. De esto se sigue que, para el Islam, tanto la verdad del judaísmo como la del Cristianismo se encuentran en él y solo en él. Esta verdad se sitúa, pues, fuera de las dos religiones que le han precedido y que están como alienadas de sí mismas. En consecuencia, su estudio no posee interés intrínseco. Pues bien, todo acontece como si en el mundo musulmán este mismo modelo se hubiera aplicado a las civilizaciones anteriores o exteriores. El Islam ha podido, ciertamente, interesarse por estas y hasta describirlas con lujo de detalles en obras maestras de geografía física y humana²⁰⁰. Este es un rasgo que comparte con Europa²⁰¹ y que, en cambio, le distingue de Bizancio²⁰².

Pero el Islam, a diferencia de Europa, apenas ha pensado en utilizar su saber sobre lo extranjero como instrumento que le permitiera, por comparación y distanciamiento respecto de sí, comprenderse mejor a sí mismo al tomar conciencia de lo que sus prácticas culturales tienen de no evidente²⁰³. Puede que sus geógrafos hagan el elogio de la India o de la China, dirigiendo así una discreta crítica al Islam de su tiempo, compensada a menudo, en última instancia, por una afirmación de la superioridad religiosa de este último²⁰⁴. Los ejemplos que cabría encontrar de semejante visión «reflexiva», de espejo, son excepcionales y proceden de pensadores marginales o heréticos. Así, el contacto con los brahmanes hindúes, cuya religión

prescinde muy bien de la profecía, que el Islam declara, por el contrario, necesaria para la felicidad del hombre y el buen orden social, planteaba un problema a los pensadores musulmanes; el diálogo real o ficticio con aquellos pudo servir para enmascarar una crítica del Islam en un librepensador como Ibn al-Rawandi²⁰⁵.

La única excepción indiscutible es sin duda la sorprendente obra de Al-Biruni sobre la India²⁰⁶. Este sabio universal (973-1048), astrónomo, geógrafo, historiador, mineralólogo, farmacólogo, etc.²⁰⁷, se había tomado el trabajo de aprender suficiente sánscrito para poder traducir, en las dos direcciones, entre esta lengua y el árabe, que era a su vez una lengua que había aprendido. Presenta un cuadro de la sociedad y de las creencias hindúes de una perfecta imparcialidad. El único predecesor que él reconozca, el misterioso Eranshahri, había, según él, podido dar, del Cristianismo, el judaísmo y el maniqueísmo, una imagen sin distorsión, porque él mismo no se vinculaba a religión existente alguna²⁰⁸. Biruni afirma ciertamente su ortodoxia, pero el hecho de que haya cuidado de presentar, en una sola y misma obra, las bibliografías de sus propios escritos y de los del librepensador Râzî invita a hacerse preguntas²⁰⁹. En todo caso, esta grandiosa excepción no hace desgraciadamente más que confirmar la regla, pues Al-Biruni ha quedado sin posteridad intelectual.

La idea de «Renacimiento»

Lo que he llamado la secundariedad cultural me parece gobernar la relación con lo otro en la historia cultural de Europa. Esa relación puede resumirse en un doble movimiento de diástole y de sístole. Por una parte, se observa una expansión constante hacia un área tenida por «bárbara» que asimilar e integrar. Desde este punto de vista, cabe comprender, al principio mismo de la historia europea, la integración de los pueblos de lengua no latina, primero germánicos y luego eslavos o escandinavos, y su acceso a la escritura y al Cristianismo. O, igualmente, la expansión que sucedió a los grandes descubrimientos y llevó a la aventura colonial y al reparto entre las naciones europeas o salidas de Europa de la casi totalidad del mundo habitado.

Por otra parte, se asiste a un esfuerzo constante por remontarse, aguas arriba, hacia la fuente clásica. Se puede así describir la historia intelectual de Europa como la de una serie casi ininterrumpida de Renacimientos. Me es necesario aquí aclarar un poco esta idea. Esta se inscribió primero en un esquema determinado de la historia intelectual, heredado de Petrarca²¹⁰, y recogido luego por la ideología de la «Ilustración». Este esquema ternario, nacido acaso de una secularización de Joaquín de Fiore, supone un período brillante que habría venido a interrumpir un período de oscuridad, las «edades sombrías», las «tinieblas». Este período quedaría clausurado, y se trataría de volver a la claridad inicial. Al hacerlo, se pasaba por encima de una edad considerada vacía y que basta con definir por su situación intermedia, la «Edad Media». El Renacimiento había, pues, de designar el final de la oscuridad medieval.

Por su parte, los historiadores han mostrado que el fenómeno del Renacimiento como retorno y recurso a lo antiguo, de hecho, nunca ha dejado de darse. Han ensanchado el concepto de «Renacimiento» y han descrito la continuidad de este a través de los siglos. Se

puede, así, comenzar por el «Renacimiento carolingio», proseguir con el «Renacimiento del siglo XII»²¹¹ y continuar, desde luego, con la serie de los Renacimientos italianos. Pero será sin pararse en ellos, pues se halla en la misma línea el ciclo alemán del helenismo. Cabe hacerlo comenzar con Winckelmann, a menos que uno quiera remontarse hasta Beatus Rhenanus. Se continúa en el clasicismo de Weimar y desemboca en el sueño de volver a ser griegos. Este proyecto es acariciado primero por el romanticismo de Jena, en palabras de F. Schlegel:

Vivir de manera clásica y realizar en sí mismo la Antigüedad de manera práctica, tal es la cima y el fin de la filología²¹².

Luego es recogido por Nietzsche en la continuación de un fragmento que se acaba de citar:

De día en día nos volvemos más griegos, primero, por supuesto, en nuestros conceptos y valoraciones, como fantasmas que jugasen a los griegos; pero un día, esperémoslo, ¡también con nuestros cuerpos! ¡En esto tengo puesta mi esperanza para lo que es alemán!

213

El sueño de un nuevo Renacimiento está todavía presente en pensadores de nuestro siglo. Allende los sueños un tanto brumosos de un «tercer Humanismo» de Werner Jaeger, Heidegger tiene una actitud ambigua a este respecto²¹⁴. Leo Strauss soñaba, por su parte, con un nuevo Renacimiento fundado en la idea del derecho natural:

A lo sumo esperaba que un día pudiera haber un tercer Humanismo o un tercer Renacimiento, tras los de Italia y Alemania, pero que esta vez no estuviera inspirado ni por la belleza visible de las estatuas, las pinturas y los edificios de los griegos, ni por la

grandeza de su poesía, sino por la verdad de su filosofía²¹⁵.

Humanismo musulmán y Humanismo europeo

Este hecho, ¿es propio de Europa? ¿Qué ocurre en otras áreas culturales? ¿Se puede hablar, por ejemplo, de un Humanismo musulmán? La cuestión es discutida, tanto más cuanto que la palabra misma se halla lejos de ser unívoca. Intentemos introducir en esto un poco de claridad.

a) Cabe entender por «Humanismo» el intento de crear un mundo fundado en la exclusiva consideración del hombre y en el dejar fuera a Dios. Es así como en inglés moderno humanist es una fórmula educada de «ateo». En este sentido es claro que un Humanismo musulmán es contradictorio, tanto como lo sería por su parte un Humanismo cristiano.

b) Si se entiende por este el amor de las letras, cabe encontrar en el mundo árabe épocas en que se reunieron las condiciones sociales necesarias para la emergencia de un Humanismo así: un público de doctos refinados, el gusto por una cultura general, ante todo literaria, etc., y en que tales condiciones dieron frutos perfectamente comparables con los de Europa. Buenos conocedores de él han podido así proponer que se denomine «humanistas» a ciertos rasgos del mundo musulmán. Es el caso, tras M. Guidi y A. Badawi, de L. Gardet²¹⁶ y, luego, de M. Arkoun²¹⁷.

c) Se puede llamar «Humanismo» a la valoración del hombre, al que se supone situado en la cima de la naturaleza o, para las religiones, de la creación. Se hallan en el mundo islámico afirmaciones del valor excepcional del hombre, empezando por los pasajes del Corán sobre el papel del hombre como lugarteniente (califa) de Dios en la tierra²¹⁸. Se encuentran afirmaciones análogas en muchas tradiciones culturales anteriores o paralelas, tanto en la Biblia como en los griegos²¹⁹. Se encuentra asimismo en tierra del Islam una teoría del «hombre perfecto», el único digno del lugar supremo

entre los vivientes²²⁰. Se puede hablar así de un Humanismo en el pensamiento árabe.

Pero, por una parte, si bien quienes lo mantienen se expresan en árabe, este es de fuente oriental, iraní o griega²²¹. Y, por otra, ¿cabe vincularlo al Islam como su inspiración fundamental? ¿Cabe considerar que los autores a menudo sospechosos que lo profesan, como los autores del cuerpo alquímico de «Jâbir», o Râzî, lo han sacado de la religión musulmana? Para tomar un ejemplo preciso, le acontece a Averroes dar a entender que las legislaciones religiosas («divinas») han de ser apreciadas según su conformidad más o menos grande con las «leyes humanas», es decir, con las reglas que definen qué régimen es conforme al fin último del hombre, tal y como lo determina la filosofía y solo ella. Da la vuelta así de modo espectacular al punto de vista según el cual las leyes humanas deben, por el contrario, dejarse regular por la ley divina²²². Este Humanismo, ¿lo es de un buen musulmán?

d) La cuestión se vuelve ardua, pero asimismo interesante, con dos condiciones: es preciso, por una parte, que la palabra «Humanismo» designe un intento de conceder al hombre, frente a aquello que no es él (incluido Dios), un estatuto de interlocutor autónomo, una dignidad que le permita entrar en una relación libre con sus «otros»; y es necesario, por otra parte, que se entienda por «Islam», no una cultura compuesta, sino una religión que es tal como se expresa en sus documentos normativos. Pues bien, los hombres de ciencia, que niegan la existencia de este género de Humanismo fuera del judaísmo y el Cristianismo, no están faltos de autoridad y sus razones merecen ser escuchadas²²³.

Cabe, en efecto, invocar las diferencias en el plano de la representación de los orígenes de la humanidad y de la acción de Dios para con ella. Así, un matiz de la historia de Adán es muy revelador. En el Antiguo Testamento es Adán el que nombra las cosas a las que Dios no ha nombrado, en particular a los animales:

Yahvé Dios modeló también del suelo todos los animales salvajes y todos los pájaros del cielo, y se los llevó al hombre para ver cómo los llamaría este: cada uno debía llevar el nombre que el hombre le

hubiera dado²²⁴.

Dios corre con ello el riesgo de tener que aprender algo del hombre, y confirma las decisiones de este, dejándole así obrar como legislador. Según el Corán, en cambio, es Dios, por el contrario, quien da nombre a todas las cosas y enseña los nombres de ellas a Adán:

Y [el Señor] enseñó a Adán todos los nombres, y luego hizo desfilar ante los Ángeles [los seres que llevan esos nombres], y dijo [a los Ángeles]: ¡Informadme de los nombres de esos seres, si sois veraces!

225

La superioridad del hombre se definirá entonces por relación con el ángel y se fundará en ese saber conferido por Dios. La idea según la cual Dios podría dejar al hombre un espacio de libertad, esperar la elección del hombre y respetar esa elección, es así apartada. Y, con mayor razón, la idea de encarnación, que, en el Cristianismo, confiere al hombre una dignidad incomparable.

Sin querer profundizar en este vasto debate, es interesante observar que la diferencia, acaso central, entre el Humanismo europeo y lo que se le parece en el mundo árabe es también una consecuencia de la naturaleza de los textos antiguos que han sido transmitidos al uno y al otro. La literatura antigua, en lo que tenía de propiamente «literario», es decir, la poesía épica, trágica y lírica, no ha llegado al mundo árabe, a diferencia, como hemos visto, de la filosofía y las ciencias antiguas. Pues bien, es justamente esta literatura la que transmitía algo semejante a una concepción antigua del hombre, con los modelos de su posible excelencia en su afirmación con relación a los dioses, a la naturaleza, a la ciudad, etc. El mundo árabe no tuvo, pues, que afrontar por derecho la competencia de una concepción global del hombre anterior al Islam: la idea que los árabes de la «edad de la ignorancia» pagana (ġāhiliyya) se hacían de la excelencia humana no tenía talla frente a la gravedad del

mensaje coránico. Por otra parte, los textos filosóficos y científicos traducidos después no expresaban la concepción pagana del hombre más que en una forma muy atenuada. El mundo cristiano, en cambio, hubo de medirse con un paganismo más vigoroso: el del neoplatonismo anticristiano de Porfirio o de Proclo, que no había sido adaptado como lo fueron los textos neoplatónicos o proclianos traducidos al árabe, como la Teología de Aristóteles, la Epístola sobre la ciencia divina o el Discurso sobre el Bien puro (Liber de causis); y sobre todo el de los trágicos griegos, «los verdaderos adversarios de la santidad cristiana»²²⁶. El Cristianismo hubo, pues, de segregar anticuerpos más potentes.

Humanismo con o sin Renacimiento

En el mundo árabe un eventual Humanismo no tomó, en cualquier caso, la forma de «Renacimiento». Otro término ambiguo que hay que clarificar. Nada prohíbe, ciertamente, clasificar determinados períodos de la historia intelectual del mundo musulmán con esta cómoda etiqueta. Así, la época de los emires buyidas en el siglo X ha sido llamada «Renacimiento del Islam» por A. Mez (1869-1927), en un libro póstumo, por lo cual no ha podido explicarse sobre las razones de esta apelación. Mez insistía en la importancia de la penetración de las fuentes anteriores y exteriores al Islam, griegas y cristianas, para explicar el auge de este²²⁷. Se entiende entonces por Renacimiento una reanudación de los estudios intelectuales hecha posible por una relativa paz civil, por el desarrollo y la diversificación de la administración y la subsiguiente emergencia de una clase que disponía del ocio necesario para consagrarse a las preocupaciones del espíritu. Cabría también considerar como Renacimientos, en el siglo XI, la empresa de una «reviviscencia de las ciencias religiosas» (iḥyā' 'ulūm id-dīn), título de la gran enciclopedia espiritual de Algazel. O, en fin, la emergencia de una conciencia nacional árabe (nahda) a finales del siglo XIX, y hasta los movimientos que sacuden al Islam contemporáneo.

¿No se trata, pues, al menos en algunos de estos fenómenos, de una vuelta a las fuentes y, por tanto, de un «re-nacimiento» en el sentido etimológico del término? De hecho, se trata muy a menudo de una vuelta a las fuentes del Islamismo mismo, de un deseo de recobrar una pureza más o menos soñada: la del período de Medina, cuando Mahoma mismo organizaba su comunidad, la de los califas «bien guiados», antes de las escisiones que desgarraron —y todavía dividen— al Islam en la época de Alí. Y un movimiento de reforma que nosotros llamaríamos de buen grado «modernista» podrá darse incluso, de manera que para nosotros resulta una paradoja, el nombre de salafíyya, es decir, de fidelidad a los usos ancestrales. Todos estos retornos a las fuentes pretenden volver a situarse

precisamente en las fuentes, en los orígenes del Islam. Europa puede presentar hechos análogos, como las sucesivas reformas de la Iglesia y, ante todo, como el movimiento franciscano, que es un intento de volver a vivir la vida que llevaban los apóstoles con Cristo.

Pero esos hechos, tanto en el Islam como en Europa, no son «Renacimientos» en el sentido conceptual para el que yo propongo reservar esa palabra. A propósito de ellos, sería mejor hablar de despertares o de reviviscencias, en el sentido del inglés revival. En efecto, es preciso apuntar aquí una diferencia fundamental. En un caso, el de los despertares religiosos, se trata de remontarse a la fuente permaneciendo en el interior de una tradición que se origina en ella. En cambio, en el otro caso, el de los Renacimientos propiamente dichos, la fuente de la que se pretende beber se encuentra más allá de una solución de continuidad, o incluso no ha estado nunca en continuidad con nosotros. Se trata entonces de apropiarse de un origen respecto del cual uno se siente extraño y hasta alienado y, en particular, las fuentes antiguas.

La secundariedad cultural

Esta actitud «romana» permite formular lo que me parece constituir una particularidad de la civilización europea. Deseo hablar de una cierta relación con la secundariedad cultural. Entiendo por esta última expresión, en primer lugar, la evidencia trivial de que toda cultura es secundaria. Lo es ya así en el plano de aquellos que llevan su huella; incluso si se adquiere en la primera infancia, cosa que la hace mostrarse como «muy natural», la cultura es adquirida y nunca innata. Por otra parte, en el plano colectivo, toda cultura es heredera de aquella o aquellas que la han precedido. En este sentido, toda cultura es tierra de inmigración. Pero hay más: la secundariedad cultural me parece tener, en el caso de Europa, una dimensión suplementaria. Europa tiene, en efecto, la particularidad de ser, por así decirlo, inmigrada en sí misma. Quiero decir con esto que el carácter secundario de la cultura es en ella, no solo presentado como un hecho, sino explícitamente sabido y deliberadamente querido.

Acabamos de caracterizar la historia de la civilización europea desde el nacimiento de Europa como una serie casi ininterrumpida de Renacimientos. Pues bien, lo que es de notar, como hemos visto, es que su esfuerzo de retorno aguas arriba se propone como objetivo algo más que las renovaciones culturales o los revivals religiosos que atraviesan todas las civilizaciones. Este esfuerzo no tiende hacia el período primitivo, no es una vuelta hacia aquello que es propio de esa cultura y que habría existido en toda su pureza en los orígenes fundacionales. Al contrario, tiende hacia una fuente situada fuera de la cultura europea, en este caso, en la Antigüedad grecolatina.

Recordemos aquí un hecho social masivo: durante siglos las élites europeas han sido seleccionadas por su capacidad de asimilar las lenguas antiguas. A veces se compara este sistema con la antigua China, y el argot estudiantil francés habla de los grandes patronos

universitarios como de «mandarines». La analogía es tentadora: también allí los mandarines eran reclutados por un sistema de concursos literarios. Pero se olvida la diferencia, que es lo esencial: los letrados chinos eran expertos en letras chinas; en Europa, por el contrario, se estudiaban los clásicos de dos civilizaciones ajenas, y de una alteridad a veces dolorosamente sentida.

Husserl, en una célebre conferencia en que se trata de Europa, habla de lo que es «greco-europeo»²²⁸. El guion me parece plantear, o disimular, tantos problemas como ese por el que se forma el adjetivo «judeo-cristiano»²²⁹. Constituye una reivindicación implícita de continuidad. Como si el europeo fuera el heredero único del griego; como si, sobre todo, la herencia hubiera resbalado apaciblemente del uno al otro, sin ruptura. Pero lo que es verdad es lo contrario. Es la ruptura la que se ha revelado fecunda.

Dos culturas sin Renacimiento

Cabe hacerse una idea de ello mirando el caso de dos grandes civilizaciones, muy respetables, pero en las que el fenómeno que he llamado, en el preciso sentido que he dado a ese término, «Renacimiento», no se ha producido.

Bizancio

La situación de secundariedad con relación al pasado al que apuntan los «Renacimientos» es propia de Europa en sentido estricto, tal y como la hemos definido. Así, Bizancio no la ha conocido nunca. Es cierto que no hay dificultad en identificar en la historia cultural del mundo bizantino una tradición «humanista» ininterrumpida. Puede verse que se suceden en ella una serie de «Renacimientos» que constituyen el equivalente y a menudo el modelo y el motor más o menos directo de acontecimientos análogos a los acaecidos en Europa: reanudación de los estudios filológicos y literarios en el siglo IX, con Focio, o en el XIV, con Juan Italos y Miguel Psellos, y hasta sueño de un neopaganismo, con Jorge Gemisto Pletón, en el XV. Pero la gran diferencia es que, para los griegos bizantinos, el helenismo está considerado como su propio pasado. Teodoro Metochites puede todavía afirmar: «Somos los compatriotas de los antiguos helenos, por la raza y por la lengua»²³⁰. Para los bizantinos no se ha tratado más que de apropiarse cada vez mejor de lo que desde siempre era un bien suyo.

No podría formular mejor la situación y sus consecuencias que como lo hace un historiador austríaco del arte bizantino, que escribe:

Se ha llamado «Renacimientos» a esas épocas durante las cuales se volvía la mirada de manera intensiva hacia la herencia antigua, y se los ha comparado con los Renacimientos y los «renuevos» de la Europa del Oeste, con razón y sin ella. Con toda razón, porque en los Renacimientos en el Oeste y en Bizancio la intención y la dirección hacia la que se iba eran semejantes. Mas también sin razón, porque los Renacimientos occidentales eran de más corta duración y de menor intensidad, y separados unos de otros por intervalos durante los cuales la tendencia iba totalmente al lado opuesto. Los Renacimientos bizantinos, al contrario, se seguían casi sin solución de continuidad y no eran sino puntos nodales en que se concentraban fuerzas y esfuerzos que estaban ahí casi siempre. Por eso se ha tenido razón al hablar para Bizancio de un «Renacimiento permanente». Pero esto tuvo asimismo como consecuencia que a esas concentraciones de tendencias que apuntaban a Renacimientos les faltó lo que caracteriza a un Renacimiento auténtico: la Antigüedad era para los bizantinos algo tan próximo que no podía establecerse ese sentimiento de extrañamiento que impulsa a crear (schöpferisches Fremdheitserlebnis), y que por eso nada podía verdaderamente «renacer»²³¹.

El Islam

Hubo en tierras del Islam intentos de restaurar un saber considerado como venido de fuera y, por lo demás, muy explícita y técnicamente identificado con el nombre de «ciencias exteriores», a diferencia de las «ciencias tradicionales» agrupadas en torno al Corán y de cuanto facilita su exégesis (gramática, poesía, etc.). Se encuentran justamente tales tentativas en la época en la que se traducían los libros que trataban de esas «ciencias exteriores».

Así, Al-Farabi presenta un esquema de la historia de la transmisión del saber filosófico y científico que supone este esfuerzo: el saber pasa de los caldeos, antiguos habitantes del Irak, hasta los árabes, pasando por los egipcios, los griegos, los sirios (cristianos). Además,

Farabi asocia a la posesión de las reglas internas de la práctica filosófica el arte político que permite restaurarla si llega a perderse o a corromperse²³². Todo lleva a creer que concibió su propia actividad como si se preparase una restauración de la filosofía tras el eclipse de esta.

Cabría igualmente citar, también en el campo de la filosofía, el esfuerzo de Averroes por restaurar el pensamiento de Aristóteles en lo que creía que era su autenticidad, comentando sistemáticamente la obra de este. Él consideraba que esta obra había sido corrompida en un sentido neoplatónico por Avicena, que representaba, sin embargo, una recepción anterior del mismo pensamiento. Pero la obra de Averroes apenas tuvo descendencia en su tierra de origen, Andalucía y Marruecos, o, en general, al sur del Mediterráneo. Nada en cualquier caso que merezca compararse con la inmensa recepción que conoció al norte de este, primero en las comunidades judías y, luego, entre los cristianos.

Pero la época de ese género de intentos fue bastante breve. Duraron poco, y las «ciencias tradicionales» quedaron casi solas en liza tras la normalización sunnita del siglo XI. La vida intelectual se agotó por rechazo o incapacidad de abrirse a nuevas fuentes. Cabría así divertirse en hacer el paralelo con la teoría de M. Lombard sobre la economía del mundo musulmán medieval, estorbada, según él, por el agotamiento o, más bien, por la no renovación de los recursos naturales internos.

A menos que haya que proponer, por el contrario, una hipótesis de conjunto sobre la decadencia cultural del mundo musulmán que vendría al hilo de lo que intento mostrar aquí. Según esta hipótesis, el estancamiento cultural del Islam (que habría, por otra parte, que matizar según tiempos y lugares) se debería paradójicamente, no a un rechazo, sino, muy al contrario, a un exceso de asimilación. El Islam habría dejado de avanzar al no haber podido mantener la relación de exterioridad a las fuentes de que tomaba prestado, y justamente por haberlas absorbido. Se habría, si puede permitirse la imagen un tanto barroca del asno ante el que se pone un inaccesible cebo, tragado la zanahoria que le hacía avanzar. Una hipótesis de este género ha sido, en todo caso, sugerida en lo que atañe a la historia de las ciencias:

El resultado final de todo esto es una manera de considerar todo saber profano y permitido en una óptica instrumentalista y de orientación religiosa [...]. La decadencia de la ciencia no se produjo en un contexto de oposición (como de costumbre se piensa), sino en un contexto de aceptación y de asimilación [...], es decir, que se instaló cuando las ciencias vinieron a ser aceptadas y practicadas únicamente en la medida en que se hallaban legitimadas por la óptica instrumentalista²³³.

Becarios y advenedizos

La cultura europea es por entero un esfuerzo por remontarse a un pasado que no ha sido nunca el suyo, pero en relación con el cual ha habido como una caída irrecuperable, un «extrañamiento» dolorosamente sentido. No es necesario detenerse aquí en lo que esta visión del pasado tiene de ficticio. No ignoro que lo que nos ha llegado de la cultura antigua es el resultado de un trabajo de selección efectuado en la época alejandrina, y que la imagen que nos hacemos de su totalidad generaliza abusivamente a partir de las obras maestras para suponer un «mundo antiguo» que estaría todo él a su altura. No ignoro tampoco, en sentido inverso, que la presencia de los monumentos y de los textos antiguos en el espacio europeo, y ante todo en Italia, garantizaba a pesar de todo un mínimo de continuidad. Mas solo es decisiva para mí la conciencia tomada de la situación. Pero esta es, en los europeos, la de haber llegado tarde y tener que remontar a una fuente que no somos «nosotros» y nunca ha sido «nosotros».

Esta conciencia es viva desde el principio del proyecto europeo. Ella es incluso, quizá, el motor de su historia. La figura de Carlomagno, al que se denominó «el Padre de Europa» (*Pater Europae*)²³⁴, puede servir aquí de paradigma. Este advenedizo soñaba con rivalizar con Bizancio, ante la cual, incluso si se encontraba debilitada en la época, no podía no sentirse inferior. Bizancio poseía todos los signos de la legitimidad: la riqueza material («el oro de Bizancio», que sigue siendo proverbial), una dinastía, el nombre romano (la segunda Roma), manuscritos y eruditos para leerlos, numerosas reliquias de santos, signos de la continuidad de la Iglesia a partir de su fundación apostólica.

Eginhard cuenta en su biografía de Carlomagno que el emperador había legado por testamento tres mesas de plata y una de oro. Sobre las primeras estaban representados, respectivamente, los planos de Constantinopla y de Roma, y un mapa del mundo entero²³⁵.

Se advertirá que dos planos brillan por su ausencia: entre los planos de ciudades, el de Aquisgrán, capital del Imperio carolingio. La primera ciudad debía hacer entonces un pobre papel, junto a las dos ciudades de referencia hacia las que Europa no ha dejado de volver los ojos, las dos Roma(s), la antigua y la contemporánea. Y falta igualmente el mapa de Europa, el imperio de Occidente fundado de nuevo. Su fundador no podía mirarse complacientemente en la imagen de su creación.

Europa debía figurar, desde luego, en el mapa del mundo. Pero ese mundo era el de antes de Colón, sin Nuevo Mundo, y menos aún sin Oceanía. El centro geográfico estaba en algún lugar del Oriente Medio. El centro religioso estaba, para los musulmanes, en La Meca, para los judíos y los cristianos, en Jerusalén. El centro de la cultura estaba, para los árabes, en Bagdad, para los cristianos, en Bizancio. No estaba en ningún caso en lo que empezaba a llamarse «Europa». Carlomagno podía ver así el lugar que ocupaba su propio imperio de Occidente lejos de los centros, lejos de Jerusalén, lejos de todo, excéntrico.

Intentó vincularse a Bizancio rivalizando con ella, y, por de pronto, imitándola, en arquitectura, por ejemplo: la basílica de Aquisgrán imita a la de Rávena, único ejemplo accesible de arquitectura bizantina. Luego intentando intervenir en sus debates teológicos, sobre los iconos, con los Libri Carolini. En fin, con gran escándalo del basileus, se hace coronar emperador de Occidente. Todo esto reposa en una confesión y un reconocimiento: la legitimidad está fuera, viene de fuera, hay que hacerla venir de fuera, eventualmente en forma de princesas bizantinas cuya sangre mejorará la de los herederos carolingios. Políticamente, como se sabe, el proyecto carolingio se detuvo en seco. Como mucho, pudo alimentar, casi sin solución de continuidad, un persistente sueño de restauración. Cabe así resumir la historia de Europa como siendo la de una *translatio imperii*²³⁶.

Más profundamente, el sentimiento de legitimidad del imperio de Occidente permaneció frágil, hasta el punto de que un cierto sentimiento de bastardía aflora de cuando en cuando, incluso en Occidente. Es el caso, por ejemplo, en Lutero, que, no reparando en medios contra Carlos V, una vez que este le ha puesto al margen del

imperio, discute la legitimidad del imperio de Occidente, que, según él, usurpa títulos que no valían sino para Bizancio²³⁷. El sentimiento de inferioridad cultural respecto de Bizancio siguió estando vivo más allá de Carlomagno²³⁸.

En cambio, la actitud fundamental que ha hecho posible la historia cultural europea es ciertamente la de Carlomagno. El mismo biógrafo, Eginhard, cuenta que Carlomagno tenía bajo su almohada tablillas y un estilete para estudiar la escritura en caso de insomnio²³⁹. El padre de Europa era un iletrado, pero aprendía a escribir. El que, para nuestras estampas de Épinal, es el padre de la escuela, era de hecho él mismo un escolar, y del género de los que siguen cursos de tarde. Europa está hecha así: como su «padre», es un continente iletrado que ha aprendido a leer en otra parte, que ha aprendido a leer no el galo, el germano, etc., sino el latín y el griego.

Conocemos la distinción, gracias a Charles Maurras, entre el heredero y el becario, comparación que, en su espíritu, era con ventaja del primero. El segundo, destajista mal desbastado, cuyos éxitos no son más que escolares, jamás podrá rivalizar con el heredero. ¿No ha encontrado este desde su cuna, incluso recibido del linaje de sus antepasados, un saber innato? Él le permite realizar con elegancia lo que cuesta mil esfuerzos al becario, frecuentemente basto, siempre grosero. Si el becario «llega», traicionará con mil detalles, gestos, giros de frases, gustos, sus orígenes modestos, y seguirá siendo por siempre jamás un advenedizo. ¿Podemos permitirnó aquí aplicar al nivel de la civilización lo que se había concebido para el de los individuos? Europa es por entero un continente de becarios, de advenedizos, de fuertes en traducción inversa (¡latín!). Lo cual es su grandeza.

Una adopción inversa

Cabría de esta suerte caracterizar la historia cultural de Europa como siendo la de una adopción inversa. De costumbre, son los padres los que adoptan un hijo, sea por incapacidad de tenerlo ellos mismos, sea porque los que han tenido efectivamente se revelan ineptos para hacer el papel que se esperaba de ellos. Así es como les ocurría a los emperadores romanos adoptar a un adulto para convertirlo en su sucesor. En Europa, el proceso ha funcionado en el otro sentido. Son los más recientes los que se han escogido antepasados. La herencia europea es objeto de una vasta captación. Los europeos no son en nada los herederos de la Antigüedad. Por lo menos no lo son si hay que entender por «heredero», como en la mayoría de los casos, alguien que se ha tomado «el trabajo de nacer» y que ha recibido de cuna los bienes, materiales o culturales, que le han dejado sus padres. Lo son, en cambio, si se concibe el hecho de heredar como no siendo otra cosa que una actividad de apropiación.

Todo un género literario, en el Occidente contemporáneo, se ingenia en reconstruir la genealogía de nuestra modernidad. Tomando esta genealogía en un sentido paradójico: en efecto, ya no se trata de probar su nobleza exhibiendo un linaje ininterrumpido de antepasados gloriosos; se trata, por el contrario, de denunciar una bastardía, un origen impuro. Es el sentido que el término ha tomado, al menos desde Rousseau²⁴⁰ y, en todo caso, desde que Nietzsche ha intentado escribir una Genealogía de la moral. Así, pues, hay gente que, aplicando el método genealógico a la realidad histórica de Europa, se ingenia en mostrar la ilegitimidad de su descendencia. Lo hace, sea por relación a tal o cual civilización considerada como fuente: la Grecia clásica, o Roma; sea por comparación con otra civilización considerada como una heredera tan legítima también, como el Islam, o hasta todavía más legítima, como Bizancio.

Esa gente tiene ciertamente razón sobre los hechos, y he dado en otros lugares argumentos para apoyar esa idea. Pero no ven que su empresa se destruye a sí misma: creyendo desenmascarar la miseria de Europa, ponen, por el contrario, en evidencia el secreto de su grandeza. Pues, a fin de cuentas, la pobreza cultural de Europa ha sido su suerte. Ella la obligaba a trabajar y a tomar prestado. Por el contrario, la riqueza de Bizancio la paralizaba, impidiéndola, pues no tenía necesidad de ello, buscar fuera. Se ha comprobado en lo tocante a la historia del arte²⁴¹. Y se ha hecho otro tanto en lo tocante a la de la filosofía:

Siendo helenófono, el mundo bizantino queda cerrado a la cultura filosófica de la tierra del Islam; su riqueza intelectual, su tradición, su herencia, le dispensan de mirar afuera. El mundo latino, por el contrario, es filosóficamente pobre y su pobreza le sirve de apertura [...] La suerte del mundo occidental latinófono habrá sido así su incultura filosófica, que le habrá obligado a producir sentido con problemas más bien que con instrumentos²⁴².

El hecho es que Bizancio nunca ha experimentado la necesidad de pedir prestado al mundo árabe, en todo caso, en el terreno filosófico. No hay detrás de ello «racismo» intelectual alguno: Bizancio ha traducido de los médicos árabes, como por ejemplo el tratado de Rhazes (Razi) sobre la viruela, probablemente en el momento en que una epidemia había reducido a la mayor miseria a los médicos de formación griega pura²⁴³. Mas parece que Bizancio no haya conocido nunca a Al-Farabi, Avicena o Averroes. O más bien, si los ha conocido, es, de modo sorprendente, por el intermedio del latín y, más precisamente, a través de las traducciones de las obras de santo Tomás de Aquino, realizadas en el siglo XIV, y en las cuales las doctrinas de los dos últimos pensadores estaban expuestas y criticadas.

La conciencia que Europa tenía de tener sus fuentes fuera de sí tiene como consecuencia un desplazamiento de su identidad cultural; tal que no tiene otra identidad que una identidad excéntrica.

VII. PARA UNA HIGIENE DE LO PROPIO

Buscar lo propio de la cultura europea como estoy haciéndolo no es una empresa que se pueda realizar sin precauciones, merced a la misma naturaleza de esta búsqueda. En efecto, el término mismo de «propio» tiene connotaciones equívocas. Designa de hecho a la vez, por lo menos en francés, lo contrario de lo sucio (malpropre) y de lo impropio (impropre); puede que estos dos sentidos tengan un profundo vínculo²⁴⁴. En todo caso, la remisión a lo que una cultura tiene de propio puede invitar a excluir lo que no es ella, como lo «sucio» extranjero. Ahora bien, el modelo de relación consigo mismo y con lo otro que propongo aquí me parece hacer imposible, en el plano de los principios, toda actitud de este género. Cercena de raíz igualmente, a mi parecer, otras perversiones culturales. Pero, antes de mostrarlo, recordemos primero en qué es en lo que Europa tiene una específica relación con la cultura.

Mi cultura como otra

Esta específica relación es una consecuencia del fenómeno de la secundariedad cultural, tal como cobra en Europa la intensidad que hemos visto. La cultura no puede ser, para el europeo, algo que él posea y que constituya su identidad. Será, por el contrario, algo fundamentalmente ajeno, que hará, pues, necesario un esfuerzo de apropiación. Solo por el rodeo de lo anterior y de lo ajeno accede el europeo a lo que le es propio²⁴⁵.

Nos prohibiremos entonces volver con satisfacción a los tesoros culturales griegos, latinos o judíos como si se tratara de rentas de situación que justifican la pereza del poseedor, como si diéramos «un paseo de propietarios por el jardín del pasado». Cabe admirar, con razón, la racionalidad y la democracia griegas, el orden romano, el sentido judío de la transcendencia, etc. Mas su enumeración, ya fastidiosa como cliché, se vuelve sospechosa cuando se trata de atribuírselas a sí mismo con satisfacción. Pudimos así oír enternecerse con las fuentes de la cultura occidental —«el tesoro y el patrimonio único de nuestra civilización cristiana occidental [...]; vosotros y yo pertenecemos a la misma cultura, nos hemos nutrido en las mismas fuentes [...]; ¡Grecia!, ¡el Cristianismo!»— a un diplomático soviético, pretendiendo una justificación de la política antichina de la URSS²⁴⁶.

La cultura europea no puede, de hecho, ser nunca, en términos estrictos, «la mía», puesto que no es más que el camino, siempre por recorrer, que lleva a una fuente lejana. No cabría, pues, hablar con W. R. Gibbons de «nuestra bella civilización occidental»²⁴⁷. Pero es importante localizar con precisión el error: es verdad decir que esta civilización es «bella» y hasta «admirable»; lo falso, en cambio, es creer que es «nuestra». La cultura no es un origen tranquilamente poseído, sino un fin conquistado en reñida lucha.

Es preciso, pues, volver del sentido derivado de la palabra «cultura»,

en que la he usado hasta aquí por razones de comodidad, al sentido original, el de la cultura animi de los latinos²⁴⁸. Y conviene incluso acaso protestar contra la extensión indebida de ese sentido que hace designar como «cultura» a cualquier modo de comportarse recibido de los antepasados y del medio ambiente.

Del buen uso de la autenticidad

Para Europa, lo que es fuente es exterior. Y esto es una suerte. Porque es malsano recordar el pasado glorioso propio, recordar un pasado glorioso que es el de uno. Una rumia de este género no puede dejar de fomentar un resentimiento que se volverá alternativamente hacia uno mismo y hacia los demás y que tendrá efectos paralizantes. Pues si lo que fue grande era yo mismo, será preciso que me pregunte por qué razón he venido a menos respecto de aquella grandeza. Para evitar el moroso volver sobre sí mismo, uno se verá tentado de encontrar razones fuera, en la malicia de tal o cual «otro». Acusar a lo exterior permite distraerse de las causas interiores, que son, sin embargo, las únicas que uno puede tratar. De esta suerte uno se ahorra el penoso esfuerzo ejercido sobre sí que semejante tratamiento requeriría.

Así, por ejemplo, por no hablar más que de las civilizaciones que se han abordado aquí, el mundo árabe ha conocido, desde hace varios siglos, un período de regresión o por lo menos de relativo estancamiento, claramente de atraso en relación con los esplendores del Bagdad del siglo IX. A menudo hace de ello responsables a los turcos, culpables de haber restaurado una estricta ortodoxia sunnita, y luego a los mongoles, culpables de haber destruido Bagdad en 1258, y luego a la colonización occidental, o incluso a los judíos. Otro ejemplo: la civilización bizantina perdió su potencia política y hasta la capital que le daba nombre. Sus herederos acusan al enemigo hereditario turco, mas también a los latinos, culpables de «la puñalada por la espalda» de la IV cruzada (1204). Es exactamente en virtud de la misma lógica como funcionan muchas sensibilidades en el Occidente actual: los franceses acusarán a los anglosajones de la pérdida del dominio que su lengua tenía sobre la cultura europea; los europeos en conjunto atribuirán el paro o la inseguridad de sus suburbios a la presencia de inmigrantes alógenos; los occidentales, tanto europeos como americanos, buscarán responsables de la relativa disminución de su cuota del

mercado mundial, acusando a los japoneses y a los «cuatro dragones», etc.

Si el modelo que imitar ha de ser exterior, la grandeza que recordar tiene que ser la del otro. La evocación de las grandezas pasadas me parece un remedio sano o un veneno peligroso, según se aplique a uno mismo o al otro. Por ejemplo, los hombres de ciencia occidentales que cantan las alabanzas de la civilización del Islam en su apogeo, de sus avances científicos, de lo que se llama su «tolerancia», o también las del refinamiento intelectual y artístico del Bizancio medieval, están, sin duda, animados por el muy noble sentimiento de una injusticia que reparar. Puede, sin embargo, que el resultado sea el contrario al fin pretendido y que favorezcan así, en los que se consideran como herederos de esas civilizaciones, sueños nostálgicos en el fondo bastante debilitadores. En cambio, el recuerdo de las pasadas grandezas del Islam o de Bizancio —por no hablar de la India o de la China— es de lo más saludable para la propia Europa, a la que invita a considerarse con un mínimo de modestia.

En pro de los modales de mesa en el canibalismo cultural

Se pueden aplicar estas mismas observaciones en tono negativo. El pasado de una cultura no es nunca enteramente rosa. Una civilización inocente no existe más que en los sueños de quienes, pertenezcan o no a ella, la conocen mal. Esto es verdad asimismo para el pasado de Europa. Y es más verdad para ella, pues sus relaciones con el resto del mundo, desde el Renacimiento, han sido relaciones de conquista y de ocupación. Se plantea, entonces, la cuestión de qué hacer con ese pasado. No solo es la Alemania contemporánea, es Europa entera la que tiene el problema de «terminar de dar con su pasado» (Vergangenheitsbewältigung). Y es un honor para Europa el tener historiadores que le recuerdan cada vez con mayor precisión y menos indulgencia lo que ha sido verdaderamente ese pasado.

Sería demasiado fácil desembarazarse de la cuestión remitiendo a los demás a los aspectos negativos que siempre se encontrarán en su pasado, por poco que se busque. El «¡y tú qué!» es infantil, incluso entre civilizaciones. Y es también infantil sospechar que la malicia, o hasta la conspiración, se halla siempre en el origen de las catástrofes. Así, por ejemplo, el hundimiento demográfico de las sociedades precolombinas en el momento de la conquista no ha sido causado solo por la represión de las rebeliones indias. Se estará más inspirado si se tienen en cuenta causas objetivas más sobrias, sean conscientes, como la superioridad del armamento, o involuntarias, como la equivocación... o cepas microbianas más virulentas. Es preciso, sin embargo, enfrentarse con el pasado sin dejar que el arrepentimiento se contamine con una culpabilidad paralizadora que impida, incluso, reparar lo que puede ser reparado.

Hegel observó un día que hacemos como los salvajes, que matan a sus ancianos padres²⁴⁹. Franz von Baader precisó en cierto lugar lo que hacemos con ellos: «Todos los hombres son naturalmente

antropófagos». Entendemos que toda cultura se nutre de las que la han precedido. Pero hay que saber comportarse a la mesa. Pues bien, desde este punto de vista, es digno de observar que, de ese canibalismo quizá inevitable y en el que no se ha portado mejor que cualquier otra poderosa civilización, Europa ha sacado lo que es preciso para suscitar una reflexión crítica sobre sí misma. Habitualmente, una cultura reflexiona sobre sí misma cuando se ve precisada a interrogarse por una situación de inferioridad. Tenemos ejemplos doquiera que los europeos han intervenido en civilizaciones exteriores y, sin modificarlas por una aportación masiva de población, las han obligado a abrirse. Puede pensarse en las reformas del Imperio otomano tras la derrota de su flota en Lepanto (1571), o tras el fracaso del sitio de Viena (1683). O también en las que, en Japón, habían de desembocar en el Meiji tras la apertura forzosa de los puertos bombardeados por el comodoro Perry (1854).

Europa, en cambio, presenta el caso, quizás único, de una reflexión sobre sí producida por su relación con pueblos a los que precisamente acababa de vencer, cuyas tierras justamente acababa de conquistar. Ello desemboca en una prolongada tentativa de verse a través de los ojos del otro. Las Cartas persas de Montesquieu o las Cartas marruecas de Cadalso son, pues, un fenómeno exclusivamente europeo. El género literario que estas obras representan, y al que cabría adjuntar el mito del «buen salvaje», es, de hecho, la transposición un poco degenerada de reflexiones mucho más profundas cuya ocasión fue sin duda alguna el descubrimiento de América. Son conocidas las reflexiones de Montaigne sobre los indios en el célebre ensayo *De los caníbales*²⁵⁰. Y las extrapolaciones de los literatos se fundan en el inmenso tesoro de observaciones de primera mano amasado por los misioneros. Piénsese en el inmenso éxito de las Cartas edificantes y curiosas. La derrota exterior de los otros se convertía, a los ojos de los pensadores, en una victoria: Europa pretendía verse a sí misma a través de los ojos del extranjero y, por lo tanto, como no siendo evidente, no constituyendo necesariamente la única posible y, aún menos, la mejor posible de las soluciones al problema humano. Cabe preguntarse por qué Europa, y ella sola, se ha metido en esta aventura reflexiva que doblaba la epopeya colonial: es que tenía ya en sí misma, en su relación constitutiva con las fuentes clásicas,

todo lo que le era necesario para sentirse inferior.

¿Identidad cultural?

La precisión de vocabulario requerida más arriba a propósito de la palabra «cultura» no es solamente purismo. Implica, efectivamente, que se someta la extendida expresión de «identidad cultural» a un examen más profundo. Y, en particular, que se pregunte en qué sentido merece respeto lo más frecuentemente entendido por eso.

Si la palabra «cultura» remite, de acuerdo con su sentido original, al esfuerzo personal por ennoblecerse el espíritu elevándolo hasta un modelo clásico, indica un enriquecimiento de la identidad del que acepta tomar sobre sí semejante esfuerzo. En este caso, la identidad cultural merece que recaiga sobre ella un poco de ese respeto, en el sentido más fuerte del que solo la persona es acreedora. Y será, por lo demás, merced a que la cultura se habrá integrado en la persona, por lo que esta habrá llegado a ser persona. En cambio, sucede con frecuencia que nos servimos del término «cultura» para designar, más bien, el peso de la pertenencia, el lastre de cuanto no es elegido, sino padecido. En tal caso cabe experimentar por esta «cultura» como mucho una educada simpatía, pero nunca verdadero respeto. Se podrá respetar, no a la cultura misma, sino a las personas que son portadoras de ella, y más a pesar de ella que por su causa. En sentido inverso, afirmar una «identidad cultural» de ese género podrá ser una reacción excusable, sobre todo si proviene de una minoría que, perdida en el seno de una masa heterogénea, se siente amenazada por esta. Pero ninguna cultura podría reivindicar la dignidad que es propia de la persona. Y a veces acontece que esta dignidad tiene que ser defendida contra una cultura que la veja y contra la tentación de volver a encontrar nuevas «raíces», es decir, como lo sugiere implícitamente la imagen, de regresar hacia la estúpida inmovilidad de lo vegetal.

En una palabra, hay que distinguir lo que es «propio nuestro» de lo que está bien. Lo propio no es necesariamente el bien. Es ya chocante decir: «my country, right or wrong». La misma fórmula,

aplicada a lo que cada cual denomina «su cultura», produce efectos igualmente perversos. En cuanto francés, yo me enorgullezco, pues, de ser el retoño de una nación de traidores: los galos, que han sido lo bastante inteligentes como para dejarse arrancar su autenticidad —con la encantadora costumbre, entre otras, de los sacrificios humanos— en beneficio de la civilización romana.

El interés del desinterés

No siendo «nuestras» las fuentes de la cultura europea, nada nos invita a restringir su estudio a los «occidentales» que somos. Así, la distancia entre los antiguos griegos y nosotros no es en principio menor que la que los separa de otras culturas modernas. La profundización del conocimiento que alcanzamos de ellas lleva, tanto en el plano del individuo cuanto en el de la comunidad científica entera, a cobrar al mismo tiempo una aguda conciencia de su condición de extrañas. El apropiarse de ellas conduce al europeo moderno a una desapropiación de sí en el fondo tan grande como lo es la del africano o la del chino. De esta suerte, estudiar a los clásicos no es en modo alguno occidentalizarse. Los campus californianos resonaban no hace mucho con eslóganes que pretendían traducir a los programas universitarios la reivindicación política en favor de las minorías. Había que completar, y hasta sustituir, el estudio de autores machos de raza blanca por el de escritores de sexo femenino y/o de color. Esta actitud no puede no fomentarse, tal y como la ofensa llama a la venganza, merced a una indebida reivindicación de la exclusividad de la herencia antigua por parte del Occidente moderno. Ambas actitudes son el anverso y el reverso de la misma moneda (falsa).

No se trata, pues, de sugerir a los pueblos llamados extraeuropeos el estudio de las obras clásicas porque su comprensión permitiría comprender mejor a Occidente, lo cual es, por otra parte, plenamente verdadero. Se trata, más profundamente, de hacer que se den cuenta, tanto «ellos» como asimismo «nosotros», de que esas obras son simplemente capaces de interesarles. La cuestión de saber qué clásicos es preciso estudiar, o la de saber qué autores han de considerarse como clásicos, no tiene nada que ver con la de su pertenencia o no a la tradición de la que nos sentimos herederos. ¿Es preferible estudiar a Sófocles o a Kalidâsa, a Homero o al Edda, a Platón o a Confucio? Lo mejor, si se tratase de escoger entre autores salidos de dos tradiciones diferentes, sería acaso preguntar

al representante de una tercera tradición qué es lo que le parece más enriquecedor para él. Pero el único criterio definitivo es el del interés interno. La cuestión no debería ser nunca la de saber si un autor pertenece o no a nuestra tradición, y menos aún si era del mismo sexo o de la misma raza que nosotros. La única cuestión legítima es la de saber si un autor vale la pena de estudiarse por él mismo.

Esto es justamente, por otra parte, lo que los europeos mismos hicieron en el pasado: no estudiaron a los clásicos griegos y latinos porque eran las fuentes de Europa y porque eran, por lo tanto, en el fondo ellos mismos, de modo que estudiarlos venía a ser como conocerse mejor y afirmarse más en la propia particularidad. Muy al contrario, los estudiaron, como estudiaron a los pensadores musulmanes o judíos, porque encontraban sus obras verdaderas, bellas, interesantes, etc. Cabría, pues, así una ley cultural según la cual la apropiación de una fuente no es fecunda más que cuando es desinteresada. En términos brutales: solo recompensa lo que es gratuito.

Del mismo modo, en el terreno religioso, la fe no produce sus efectos sino allí donde sigue siendo fe, y no cálculo. La civilización de la Europa cristiana ha sido construida por gente cuyo objeto no era en modo alguno construir una «civilización cristiana», sino sacar al máximo las consecuencias de su fe en Cristo. La debemos a gente que creía en Cristo, no a gente que creía en el Cristianismo. Esa gente era cristiana, y no lo que cabría llamar «cristianista». Un buen ejemplo de esto es el suministrado por el papa Gregorio Magno²⁵¹. Su reforma sentó las bases de la Edad Media europea. Sin embargo, creía muy cercano el fin del mundo. Y, en su mente, este había de privar en cualquier caso a toda «civilización cristiana» del espacio en que desplegarse. Lo que él montó, que había de durar más de un milenio, no era a sus propios ojos más que un orden de marcha totalmente provisional, un modo de ordenar una casa que se va a abandonar. A la inversa, los que se proponen como primer objetivo de su acción «salvar el Occidente cristiano» han de guardarse de desplegar una práctica que, como tenemos ejemplo de ello, se sitúa fuera de lo que autoriza la ética cristiana, por no decir la moral común más elemental.

Una parábola

De esta suerte, la cuestión de la identidad cultural de Europa no puede plantearse de manera independiente. Está indisolublemente ligada a la de la relación de Europa con las otras civilizaciones anteriores o exteriores a ella. Para Europa, la relación consigo mismo pasa por la relación con el otro. Nada puede ilustrarlo mejor, me parece, que una especie de parábola que tomaré de un autor anterior al Cristianismo, con el fin de poner de manifiesto un aspecto de la experiencia europea que no se explica por ella. Se trata de Heródoto²⁵². El rey de Persia, Darío, intenta mostrar que la costumbre (nomos) reina sobre todos los hombres, o, si se quiere, que todo es convencional, poniendo como argumento que todos los hombres consideran sus propios usos como los mejores posibles. Ahora bien, tales usos se contradicen unos a otros, siendo lo practicado por los unos considerado como detestable por los otros. Para mostrarlo, Darío convoca a griegos y a representantes de un pueblo indio e interroga a ambos acerca de sus costumbres funerarias y de su disposición a cambiarlas. Los griegos, que en esa época incineraban a sus muertos, explican que no se los comerían a ningún precio. Los indios, que devoran sus cadáveres, claman que no los quemarían por nada del mundo. Ambos grupos parecen situarse en el mismo plano. Tal es en todo caso la conclusión de Darío y, tácitamente, la de Heródoto.

Dos rasgos, sin embargo, distinguen a los griegos. Por una parte, escuchan en silencio la pregunta del rey y responden a ella con calma, mientras que los indios la cubren con sus indignados clamores y le piden a Darío que se calle. Por otra, los griegos comprenden, por medio de un intérprete, lo que se pregunta a los indios. Los griegos pueden, así, hallarse tan ligados a sus usos particulares —nosotros diríamos a su «autenticidad»— como lo están los demás pueblos. Pero aceptan, al menos, tomar conocimiento de lo que no son ellos, y gracias a esto cobrar conciencia del carácter contingente de su particularidad, abrirse al

resto del mundo. De esta manera, las otras culturas son traducibles y susceptibles de ser elevadas a lo universal mediante el lenguaje. El intérprete anónimo es aquí el símbolo de lo que el mismo Heródoto no deja de hacer en su Investigación: interpretar para los griegos el resto del mundo conocido. En el plano de los usos funerarios esta elevación a lo universal halla, por lo demás, su imagen en la incineración, por la que el cuerpo, que es lo que nos singulariza, resulta suprimido. En cambio, la ingestión simboliza una vinculación indisoluble con lo que nos es propio.

La actitud que ilustra Heródoto está lejos de ser la regla en la Grecia antigua. Pero es ella la que ha sido recogida por Europa. Esta la ha lastrado de cuanto su religión la aportaba, de hecho, del valor atribuido a la secundariedad. Mas sigue siendo válida como programa de una determinada relación de Europa con lo que le es propio: una relación abierta a lo universal. Cabe formularla recogiendo, aunque sea para matizarlo, un célebre juego de palabras del filósofo español Ortega y Gasset. A su retorno de América respondió a alguien que le preguntaba por las razones de su regreso: «Europa es el único continente que tiene un contenido». La fórmula parece orgullosa. Acaso lo era para Ortega. Para mí, si se la entiende bien, es todo lo contrario. Hay efectivamente que darse cuenta también de que «tener un contenido» supone, justamente, que no se «es» ese contenido, que uno no se identifica totalmente con él. Se puede, así, dar la vuelta a la fórmula: el contenido de Europa es justamente el ser un continente, el estar abierta a lo universal.

Ocurre con Europa, en el plano de la civilización, lo que en el plano del individuo con los nombres propios de quienes la habitan. Nuestros nombres son, en su aplastante mayoría, nombres de persona. Raras son las excepciones, por ejemplo, los adjetivos (Constante, Amable, etc.). Tenemos en esto, por lo demás, un resultado concreto de la secundariedad cultural: los nombres propios judíos o paganos, que pueden tener un sentido en hebreo (Juan, etc.), en latín (Marcos, etc.) o en germánico (Bernardo, etc.), han sido recogidos por los cristianos, pero su sentido primitivo ha sido olvidado. En la gran mayoría de las civilizaciones, los nombres tienen una significación —evidentemente laudatoria— a priori, que indica de entrada lo que se espera del niño así llamado. El europeo

no posee su identidad más que como un marco vacío que tendrá como tarea llenar.

La europeización para todos

Si es así, es preciso replantear enteramente de nuevo el problema de la relación entre Europa y el resto del mundo. Se plantea casi siempre oponiendo estos dos términos de manera simple: el primero designa lo que es ya europeo; el segundo, lo que no lo es todavía. Lo que no es europeo puede intentar llegar a serlo o rechazar el hacerlo, aceptar o rechazar lo que se llamará entonces la «europeización». En todos los casos posibles se supone siempre que las demás regiones del mundo han de adaptarse a lo que existe ya en algún lugar. «Europeizarse» será, pues, imitar a Europa, que, se sobrentiende, es desde luego ya europea. Es lo que hacen los filósofos que utilizan el concepto de «europeización» y se interrogan sobre él. Que son, por otra parte, bastante pocos numerosos²⁵³.

Yo querría sostener aquí una tesis opuesta y que puede parecer un tanto paradójica, incluso si no hace, sin embargo, en el fondo, más que tomar en serio la caracterización de Europa por Husserl: una «teleología inmanente», una «entelequia», y así, para el tipo humano que corresponde a ella, una tarea infinita, tan infinita como el proyecto filosófico²⁵⁴. Europa, digo, no es otra cosa que un constante movimiento de auto-europeización. La europeización es un movimiento interno a Europa; incluso es el movimiento que constituye a Europa como tal. Europa no preexiste a la europeización; Europa es el resultado de la europeización, no su causa.

Esta tesis se sigue directamente de lo que más arriba se ha mostrado²⁵⁵: desde el punto de vista del historiador, Europa no ha sido nunca un espacio definido de antemano, preexistente, y en el interior del cual se habría desarrollado una determinada cultura. Es el caso de América o de Australia, bastante fáciles de aislar porque son, justamente, gigantescas islas; y porque, por decirlo así, se han dado de una vez, o casi, a los descubridores que les han dado su nombre. Europa, en cambio, carente de fronteras naturales

convincientes, no es un espacio definido, sino un espacio que se ha definido a sí mismo, separándose del resto del mundo. El momento en que se comenzó a llamar «Europa» a una entidad cultural y no a una dirección (el oeste, el poniente) o una región geográfica, es aquel en el que esta región se escindió de Bizancio y del Islam, a consecuencia, en parte, de una separación venida de fuera y, en parte, de un esfuerzo más o menos consciente por hacer algo nuevo. El sur del Mediterráneo se separó del norte con la conquista árabe de las orillas meridionales de aquel, por tanto, por un acontecimiento exterior; pero la resistencia a ella es efecto de una voluntad interna. El oeste de la Cristiandad se separó del este, primero como consecuencia de factores exteriores: una diferencia de lenguas y de culturas, y luego de plazos de comunicación demasiado importantes, factores que habían sido percibidos desde muy pronto. Pero la decisión de rehacer un imperio de Occidente es, por parte de Carlomagno y del papado, una decisión interna, debida en parte al deseo de oponerse al imperio de Bizancio.

La misma consecuencia se saca del examen de Europa en cuanto civilización: sus fuentes son exteriores a ella. Su cultura profana es, en último análisis, de origen griego; su religión es de origen judío. Hemos visto que la conciencia de esta exterioridad aflora a veces. De acuerdo con una imagen ya antigua, son dos ciudades las que simbolizan clásicamente sus raíces: «Atenas» y «Jerusalén». Ahora bien, lo que se ha advertido menos es que, de estas dos ciudades, ninguna pertenece al espacio que en la historia se ha llamado a sí mismo «europeo» y que ha sido denominado así por sus vecinos. La cultura europea tiene que ir a buscar fuera de ella misma lo que la define.

Llamada a los ausentes

Yo les diría, pues, a los europeos: «¡vosotros no existís!». No hay europeos. Europa es una cultura. Ahora bien, la cultura es un trabajo sobre sí, una formación de sí mismo por sí mismo, un esfuerzo para asimilarse lo que supera al individuo. Por lo tanto, no puede ser heredada. Debe, al contrario, ser conquistada por cada uno. No se puede nacer europeo, pero se puede trabajar para llegar a serlo. Es conocida la sarcástica frase de Friedrich Schlegel:

Los alemanes —se oye decir— son, en lo que toca a la altura del sentido artístico y el espíritu científico, el primer pueblo del mundo. Ciertamente; solo que alemanes hay muy pocos²⁵⁶.

Se podría aplicar una fórmula análoga a los presuntos «europeos». La cultura europea es lo que define a los europeos. Mas ¿cuántos de quienes viven en Europa o en otra parte se hallan a la altura de esta?

Volviéndome ahora hacia los no europeos les diré: «¡vosotros tampoco existís!». No hay no europeos. El mundo entero, para su felicidad o su desgracia, ha sido recorrido por europeos y sigue estando afectado por lo europeo (en neutro), por fenómenos venidos de Europa. Y ante estos, el resto del mundo —si se puede hablar así— se encuentra en el mismo caso que el que es «ya» europeo o se cree tal. Si se entiende por «europeos» los habitantes actuales de un cierto espacio en un mapa, estos pueden diferir en muchas formas de los que viven fuera de él. Pero hay una cosa en relación con la cual, en el plano de los principios, los dos grupos están al mismo nivel. Y es justamente la europeidad. Si la europeidad es una cultura, todos se encuentran a la misma distancia de lo que tienen que adquirir. Europa, en el sentido geográfico o

económico, etc. de este término, no tiene que presentarse a sí misma como modelo. Debe, por el contrario, proponerse a sí misma, como lo hace al resto del mundo, la europeización como tarea.

Todos se encuentran a la misma distancia, pero, para seguir con la metáfora, no necesariamente en la misma dirección. En otros términos: los obstáculos no son los mismos, e importa tomar conciencia de ello. El peligro para los habitantes del espacio que se llama «europeo» (los presuntos «europeos») es el considerar su europeidad como poseída y ya no como algo que conquistar, como una renta de situación y no como una aventura, como un particularismo y no como una vocación universal. Desde este punto de vista, el interés por el pasado es una actividad que hay que vigilar muy de cerca. Existe, en efecto, un imperialismo retroactivo, por el que un país reivindica lo que ha pasado en su territorio actual como si le perteneciera. Como si los bienes culturales existieran en una especie de caja de caudales, con independencia del proceso por el que uno se apropia de ellos. Mas ¿dónde están esos bienes? Ahí donde se editan los textos o las partituras de ellos, ahí donde se estudian, se interpretan, se reproducen o se representan. Ahí, en una palabra, donde se consideran como todavía vivos y susceptibles de enseñarnos algo que nosotros no seríamos capaces de sacar de nuestro propio fondo. Y en ningún otro sitio. Los bienes culturales no se pueden tomar más que dándoles de sí mismo, más que dándose a ellos.

El peligro para los habitantes de otros espacios (los presuntos «no europeos») está en no ver más que los rasgos más superficiales del modo de vida, presente o pasado, de los habitantes del espacio «europeo». Si quieren «europeizarse», el peligro está en imitar el way of life de recibo actualmente en el interior de un cierto espacio. Se pierde así lo que lo ha hecho posible, el suelo nutricional en el que crece —no, quizás, sin agotarlo y hasta destruirlo—. Se pierde lo que constituye el resorte de su dinamismo, el desnivel respecto de una fuente superior y exterior. Así, por ejemplo, ¿se puede pretender tomar prestadas la ciencia y la técnica modernas y rechazar al mismo tiempo el modo de ver las cosas que ha dado lugar a ellas?

Suponiendo, por el contrario, que los «no europeos» intenten una

vía diferente de la europeización, el peligro está en caricaturizar el modelo respecto del cual pretenden tomar distancias. Y es tanto más fácil hacerlo cuanto que ni el pasado ni el presente de lo que dice ser Europa tienen nada de uniformemente rosa. No habrá entonces dificultad para condenar el imperialismo de ella, su «materialismo» y hasta el carácter «desecante» de las relaciones humanas, etc., faltas todas que muchos habitantes de Europa reconocen, que ellos mismos deploran y que intentan remediar. Se olvida entonces que el modelo en el que se trata de inspirarse está más allá de Europa, por encima de ella, y que es la medida que la juzga. Se descuida así, en todo caso, el dinamismo de la historia europea, el movimiento que lleva a Europa, río arriba de sí misma, hacia la universalización.

Los «no europeos» tienen, en cualquier caso, una ventaja no desdeñable sobre los «europeos», y es el ser conscientes de la distancia que los separa de Europa (real o soñada). De esa distancia dolorosamente sentida cuya valerosa aceptación ha constituido el resorte del dinamismo europeo. Por eso podría ser que Roma no estuviera ya en Roma y que los «no europeos» estuvieran, en el fondo, adoptando incluso mejor la actitud romana que ha constituido la oportunidad de Europa y llegando a ser más europeos que los que creen ya serlo.

VIII. EL EUROCENTRISMO ¿ES EUROPEO?

Se ha tomado la costumbre de tirar a la cabeza de los europeos el término puesto de moda de «eurocentrismo». Ciertamente Europa ha mirado a las otras civilizaciones a partir de sus propios prejuicios. Defecto que comparte con todas las culturas sin excepción e incluso con todos los seres vivientes. Sin embargo, ninguna civilización ha estado menos centrada en sí misma ni tan interesada por las otras como Europa. La China se ha llamado «el Imperio del medio». Europa no lo ha hecho nunca. Hablar de «eurocentrismo», no solamente es falso, es lo contrario de la verdad.

El eurocentrismo

Siento deber confesar que no he conseguido localizar con exactitud quién ha forjado por primera vez la palabra «eurocentrismo» ni con qué intención precisa. No he conseguido, tras investigaciones que confieso muy rápidas, remontar más allá de un libro que lleva ese título y aparecido en 1988, del economista franco-egipcio Samir Amin (nacido en 1931)²⁵⁷.

Con total evidencia, el término combina dos sustantivos: «Europa», acortado para hacer de él una especie de prefijo, «centro», y el sufijo «-ismo». Este último añade un matiz peyorativo. Implica que está mal o es falso considerar a Europa como el centro del mundo. De manera análoga, el geocentrismo es el nombre que se ha dado a la cosmología geocéntrica de Tolomeo una vez se ha descubierto su falsedad.

Yo comprendo el término «centrismo» como designando un fenómeno de naturaleza intelectual. En efecto, para describir el comportamiento concreto de los pueblos europeos frente al resto del mundo no nos faltan otras palabras, y palabras que son más justas que «eurocentrismo». Unas son puramente descriptivas, como «colonización». Otras indican la actitud interior que se piensa que ha hecho posible ese comportamiento, como «imperialismo». Casi siempre implican un juicio de valor, que es negativo.

Emplearé, pues, aquí la palabra «eurocentrismo» para designar el modo en que los europeos miran a las demás culturas desde su propio punto de vista y las evalúan en función de sus propios criterios.

El «centrismo» como fenómeno universal

Lo que me gustaría llamar aquí «centrismo» es un fenómeno común entre las culturas. Si se nos permite hacer un paralelismo entre los fenómenos culturales y los fenómenos biológicos, cosa que no cabe hacer más que con precauciones, una visión «centrista» de las cosas es un rasgo común de los seres vivientes. Estos no reciben su entorno tal y como es. Su aparato perceptivo selecciona lo que es «interesante» para ellos en la lucha constante por la vida, es decir, lo que puede ser un peligro, como son los predadores, o lo que puede ser útil para el individuo o la especie, como es el alimento y las parejas sexuales, etc.

Cabe decir lo mismo, *mutatis mutandis*, de las sociedades humanas. Muchas de ellas se consideran como coincidiendo con la humanidad. Sus miembros se llaman sin más «los hombres», mientras que los otros pueblos son animales. Cada cultura mira a las otras desde su propio punto de vista. Claude Lévi-Strauss cuenta, en algún lugar, la historia de ese indio del centro del Brasil al que se lleva a Río de Janeiro. Interrogado sobre las diferencias que le llaman la atención entre los indios y los «europeos», dice que la principal es que los indios no cogen flores²⁵⁸.

Europa no constituye una excepción. Lo que distingue al «centrismo» europeo de otros ejemplos de la misma actitud es de naturaleza puramente cuantitativa. El hecho de que Europa haya conquistado el mundo entero ha tenido que hinchar, necesariamente, la visión europea de las cosas hasta darle dimensiones gigantescas. Ciertamente se podría invocar la famosa «ley» del materialismo dialéctico según la cual la cantidad se supone que se convierte en cualidad. Y cabría sostener que un salto de este género no puede no producirse cuando una determinada visión del mundo es tan ampliamente aceptada que sus posibles rivales son automáticamente descalificadas.

Así, pues, si tuviera que responder a la cuestión de saber si Europa es eurocentrista con un sí o con un no sin matices, reconocería, sin ambages, que el eurocentrismo ha existido y sigue existiendo. Mas lo reconocería como una evidencia trivial y que no merece que uno se interese por ella. Confeccionar la lista de lo que testimonia una actitud eurocéntrica, desenmascararla y echar pestes contra ella, es tarea fácil. Hay gente que la encuentra interesante. Por lo que a mí respecta, los resultados de ese género de investigaciones poseen el insoportable fastidio que exuda el descubrimiento de Mediterráneos cuando se presenta como una hazaña de erudición y de penetración filosófica.

La Europa excéntrica

Miremos ahora el otro componente de la palabra que intento analizar, a saber, el prefijo «euro-». Y volvamos del revés la cuestión para preguntar entonces: suponiendo que Europa sea eurocéntrica, ¿es el eurocentrismo típicamente europeo? Mi respuesta sería entonces un decidido «no».

Que yo conozca, la secundariedad y la excentricidad culturales no se encuentran fuera de Europa. No nos gusta apenas confesarlo, en virtud de una dificultad que ha sido formulada en su generalidad por un gran historiador del derecho: «a pesar de pruebas decisivas, le es muy difícil a un ciudadano de Europa occidental convencerse realmente de la verdad de que la civilización que le rodea es una excepción rara en la historia del mundo»²⁵⁹.

Para mostrar una vez más la excentricidad europea, procederé indirectamente. Ser excéntrico desemboca necesariamente en una manera excéntrica de verse a sí mismo. Los teóricos rusos de la literatura del periodo de antes de la Gran Guerra, aquellos a los que se ha llamado los «formalistas», han forjado el concepto de «singularización» para expresar la esencia misma de la literatura: mientras la experiencia cotidiana padece inevitablemente el desgaste de la costumbre, el escritor permite al lector mirarla con ojos nuevos, aplicando toda una serie de procedimientos que tienen como efecto que le parezca extraña²⁶⁰. Más adelante, la idea fue retomada por Brecht con su famosa *Verfremdung*, el «distanciamiento». Así, pues, voy a intentar mostrar que la cultura europea, como tal, presenta frente a sí misma fenómenos que cabría agrupar bajo el título del «distanciamiento».

Para hacerlo, voy a concentrarme en la Edad Media. Por una parte, porque es mi dominio de incompetencia mínima. Pero también porque, siendo este período anterior a la expansión ultramarina de Europa, será más fácil captar los rasgos de la cultura de esta en un

estado, por así decirlo, de pureza química, no enturbiado por los fenómenos de choque de rechazo venidos de los países que ha conquistado después.

Subrayaré tres aspectos, que trataré con una brevedad decreciente.

Lejos de todo

En primer término, el lugar mismo que los europeos sabían que ocupaban en el mapa del mundo estaba lejos de ser central. Si se echa un vistazo a los mapas medievales²⁶¹, se observa un acuerdo fundamental entre los cartógrafos europeos, bizantinos y musulmanes. La figura del mundo, por supuesto tal y como era entonces conocido, no difiere más que en los detalles. En cada caso el centro del mundo está situado en algún lugar del Oriente Medio. Además, un centro es más que geometría. Designa un punto de referencia. Y el centro matemático no siempre coincide con lo que me gustaría llamar el centro axiológico. He mostrado esto en otro lugar a propósito de la cosmología de antes de Copérnico²⁶². Ahora bien, ese centro, para el hombre medieval, no es en absoluto Europa, sino de nuevo el Oriente Medio: para los judíos y los cristianos es Jerusalén, para los musulmanes es La Meca. Y no Roma, y todavía menos Aquisgrán o París.

Esto es lo que muestra un verso célebre de un judío de la Edad Media, apologista de su religión, Jehudá Haleví, que vivía en Andalucía y murió en 1140 en Alejandría, camino de Tierra Santa. Este escribe: «mi Corazón está en Oriente, pero vivo en el más lejano Occidente». El corazón es aquí más que una metáfora de la afectividad. Haleví no quiere decir solo que sus aspiraciones le empujan hacia la ciudad santa de Jerusalén. La palabra hebrea *lev* tenía ciertamente ese sentido, entre otros muchos, en la antigua lengua. Pero había cobrado un matiz que no poseía aún en los tiempos bíblicos, puesto que lo había tomado a préstamo del árabe *lubb*. Esta palabra designa la pulpa de una fruta. En el uso medieval es una imagen común para designar el punto más íntimo de un ser. Tal es el caso en los escritos de Haleví mismo, especialmente en su obra principal el *Cuzary*, en la que desempeña un papel decisivo: en ella reivindica para Israel el lugar de «corazón» de la humanidad²⁶³. Lo que Haleví quiere decir en su poema es que su centro de gravedad, su punto de referencia, el núcleo duro de su identidad

religiosa, se encuentra en el Este, en este caso en Jerusalén, mientras que su residencia concreta, el lugar de su cuerpo, es España.

El interés

Además, yo pretendo que Europa sea la única cultura medieval que se haya interesado nunca por las otras culturas. Empiezo por matizar esta tesis un tanto rígida: he hablado de una cultura como de un sujeto, y he dicho que la cultura europea ha hecho esto o no ha hecho aquello, etc. Se trata con toda evidencia de una abreviación de expresiones más matizadas que gente más competente que yo podría formular de manera más adecuada. Los individuos pueden ser sujetos de acciones y, en una cierta medida, los grupos sociales. Lo que quiero decir con «la cultura europea ha hecho esto», etc. se dejaría desarrollar así: una determinada práctica ha sido comúnmente admitida durante un largo periodo de tiempo y en grupos sociales numerosos e influyentes.

Ahora bien, podemos ciertamente encontrar, en culturas anteriores o exteriores a Europa, ejemplos de individuos que se han interesado por culturas distintas de la suya y que han intentado estudiarlas de manera honrada. Es exactamente lo que hizo Heródoto en la Grecia antigua cuando habla de Egipto, de Persia, de Libia o de los escitas. Al-Biruni (muerto en 1053) hizo lo mismo en el Islam persa medieval con su extraordinario libro sobre la India. Ha reflexionado incluso sobre el provincianismo, defecto que atribuye por su parte a los indios de su tiempo. Para ellos su país es toda la tierra, su pueblo es toda la humanidad, sus jefes son los únicos reyes, su secta es la única religión, y lo que saben es la única ciencia²⁶⁴. Mas hombres como Heródoto o Al-Biruni han quedado como estrellas fugaces y no han dejado posteridad intelectual alguna. Una golondrina no hace verano.

Un hecho notable es que los viajeros árabes han explorado, en sus menores rincones, el conjunto del mundo islámico. Mas no encontramos entre ellos ejemplo alguno de personas que hayan ido a visitar los países europeos²⁶⁵. Y pocos ejemplos de personas que prestasen atención a lo que los viajeros extranjeros les contaban de

su país de origen²⁶⁶. Por otra parte, tenemos muchos ejemplos de pueblos que no pueden comprender por qué unos europeos han ido a visitarlos. Así, a finales del siglo XVII, el viajero francés Jean Chardin informa de la sorpresa de los persas —los verdaderos, no los de Montesquieu— cuando comprenden que ha emprendido el largo y peligroso viaje que le ha llevado hasta ellos sin otra razón que la curiosidad²⁶⁷.

En Europa el interés por las costumbres extranjeras llegó a ser cosa común y animó todo un género literario, que se formó en una larga tradición de relatos de viaje. En el siglo XIII se envió al país de los mongoles a frailes como Juan de Plan-Carpin, o. f. m. (muerto en 1252). Otro fraile, Guillermo Rubruk, o. f. m., llegó a Karakorum, a la corte del Gran Khan. Fue enviado por el papa y por el rey de Francia Luis IX (san Luis) para intentar obtener la alianza de los mongoles y abrir así un segundo frente contra el Islam. En 1258 tomó parte en una disputa religiosa en presencia del Khan. Se podría mencionar asimismo a otros viajeros, como Guillermo de Boldensele, o. p., Juan de Montecorvino (fallecido en 1328) u Odorico de Pordenone, o. f. m. (fallecido en 1331), que fue hasta la China.

Lo que aquí es revelador no es la personalidad misma de esos viajeros. Todavía menos los objetivos diplomáticos de sus misiones. Es el hecho de que muchos de entre ellos escribieron su diario de viaje y lo publicaron. Puede que, como se ha sostenido recientemente, Marco Polo no haya ido nunca a China y se haya contentado con escuchar chismes de marineros en algún lugar, en Basora o aún menos lejos²⁶⁸. Pero su libro ha conocido un inmenso éxito. Del mismo modo, Sir John Mandeville, autor imaginario del relato de un viaje también completamente imaginario, que apareció en francés anglo-normando en 1356-7, produjo un best-seller que fue traducido a numerosas lenguas. El falsario suponía que podía contar con un público de lectores ávidos de ese género de literatura.

El otro como punto de vista

Querría hacer una tercera observación sobre la base de la segunda.

Interesarse por algo es más que un simple signo de curiosidad. Existe una forma profunda del interés. Consiste en comprender que el otro es interesante también porque proyecta a cambio, sobre el observador que se interesa por él, una luz que le permite comprenderse mejor²⁶⁹. Pues bien, esto es exactamente lo que hace la cultura europea.

Es conocido el procedimiento literario, que se ha vuelto corriente entre los escritores, que consiste en hacer creer que un viajero venido de un país lejano mira Europa y la describe de manera ingenua. Esto permite una velada crítica de las propias convicciones de los europeos. Las Cartas persas de Montesquieu (1721), un clásico que todo el mundo ha leído en el liceo, son el ejemplo más célebre de este procedimiento. Pero Montesquieu volvía a situarse en las huellas de una tradición más antigua por la que Europa intenta mirarse a sí misma a través de los ojos de extranjeros y proceder así a una suerte de autocrítica.

En la época moderna, el primero en haber hecho uso de este procedimiento es probablemente un italiano que vivió principalmente en Francia, Giovanni Paolo Marana (¿1642?-1693), en su *L'esploratore turco* (1682), que tradujo él mismo al francés bajo el título de *L'Espion du Grand Seigneur* (1684). El libro se presenta como una colección de informes escritos por un espía turco con el nombre de Mahmut y presuntamente traducidos del árabe. Desgraciadamente yo no he podido acceder al texto y he debido confiar en la literatura secundaria²⁷⁰.

A muy finales del siglo XVII, el polígrafo francés Charles Dufresny, en sus *Amusements sérieux et comiques* (1699) reflexiona sobre esta práctica:

Para ser chocados más vivamente por una variedad que los prejuicios del uso y de la costumbre nos hacen que parezca casi uniforme, imaginemos que un siamés entra en París. ¿Qué diversión no sería para él examinar con ojos de viajero todas las particularidades de esta gran ciudad? Me dan ganas de hacer viajar a siameses conmigo; sus ideas extrañas y figuradas me suministrarán sin duda novedad y acaso agrado. Voy, pues, a tomar la figura de un viajero siamés que no hubiera visto nunca nada semejante a lo que pasa en París: veremos un poco de qué manera le chocarán ciertas cosas que los prejuicios de la costumbre nos hacen que parezcan razonables y naturales²⁷¹.

El pasaje es interesante, entre otros aspectos, a causa del acento que pone en la idea de prejuicio. La idea, como es sabido, ha nacido en Descartes y Malebranche. Fue ya objeto de un animado debate durante la Querella de antiguos y modernos²⁷² y había de convertirse en uno de los eslóganes más lacerantes de la Ilustración.

En cuanto a las Cartas persas de Montesquieu, nadie pone en duda su lugar como obra maestra de ese género literario. No es nada sorprendente que hayan sido muy ampliamente plagiadas, de manera que el procedimiento llegó a ser un renovado manierismo del siglo XVIII. He aquí algunos ejemplos de él, que cito por orden cronológico.

Juan-Bautista de Boyer, marqués de Argens (1704-1771), polígrafo francés, partidario de los autoproclamados «Filósofos», publicó dos series de Cartas, primero Judías, y luego Chinas, que hacen pasar bajo esas banderas hirientes críticas de la «superstición», nombre codificado para el Cristianismo²⁷³.

En Inglaterra, Oliver Goldsmith, que había de llegar a ser más célebre por su novela *The Vicar of Wakefield* (1766), publicó entre enero de 1760 y agosto de 1761 una serie de ciento diecinueve *Chinese Letters* que fueron reimpresas el año siguiente bajo el nuevo título de *The Citizen of the World*²⁷⁴. Un chino imaginario, Lien Chi Altangi, se burla en ellas de la vida y las maneras de

Londres. El libro toma mucho del libro de d'Argens, que Goldsmith, de cuando en cuando, recopia sin más procedimiento, así como de diferentes reportajes sobre la China.

En *El ingenuo* (1767), Voltaire abandona el género de la novela por cartas, mas retoma el procedimiento. Cuenta el descubrimiento de la Europa civilizada por un indio de América, más precisamente, por un hurón. La obra juega con el contraste entre el refinamiento y la corrupción de la vida de la alta sociedad occidental y la inocencia del noble salvaje.

En España, José Cadalso (muerto en 1782), oficial por su estado, presenta en sus *Cartas marruecas* (póstumas, 1789) a un viajero venido de Marruecos y que, ayudado por un amigo español, reflexiona sobre los problemas de España²⁷⁵.

No he podido encontrar ejemplos en la literatura alemana de la época.

Después de la Revolución francesa, el procedimiento parece haber perdido su encanto, si bien se siguen encontrando algunos ejemplos. Así, el escritor alemán contemporáneo Herbert Rosendorfer ha incluso recuperado el género un poco pasado de moda de la novela por cartas para imaginar que un mandarín del siglo X describe con un deslumbramiento, un tanto escandalizado, la vida en el Múnich de hoy²⁷⁶.

Ciertamente esta boga es testimonio del espíritu de la Ilustración. Es interesante mencionar que el apogeo de este género literario duró un poco más de un siglo, y que ese siglo fue justamente el que hemos tomado la costumbre de llamar Siglo de las Luces. La obra más antigua, la de Marana, fue publicada durante una línea intelectual capital de división de las aguas, a saber, los años setenta y ochenta del siglo XVII, ese periodo que Paul Hazard llamó en un libro célebre *La Crisis de la conciencia europea* (1935). La última, la de Cadalso, fue impresa en el primer año de la Revolución francesa, y había sido escrita algunos años antes. Y, de hecho, todas estas obras se proponían contribuir a la estrategia de la «Luces».

La Edad Media

Nos es preciso, pues, proponer la cuestión: esa capacidad de mirarse a sí mismo a partir de un punto de vista exterior, ¿es un rasgo de la cultura europea en cuanto tal? O ¿no pertenece más que a la época moderna de esta? Ver desde lejos es un rasgo característico de los tiempos modernos, tras el descubrimiento del Nuevo Continente, la circunnavegación del mundo, etc. Y esto no vale únicamente para la distancia horizontal. De manera más general, puede que la revolución astronómica aportada por Copérnico haya abierto una nueva perspectiva. Y, sin embargo, la idea de una ascensión hacia las más altas esferas, ascensión que nos permite —literalmente— mirar desde arriba el mundo de nuestra vida cotidiana, es muy antigua²⁷⁷.

Pues bien, igualmente, esas tentativas de mirarse a través de los ojos extraños no tienen nada de propio de los tiempos modernos y todavía menos de la Ilustración. Se encuentran ya ejemplos de ello muchos siglos antes, en plena Edad Media.

En el siglo XII el filósofo francés Pedro Abelardo (muerto en 1142) compuso un diálogo entre un cristiano, un judío y un filósofo, que es, por otra parte, de origen musulmán. En una réplica, el judío se queja de la situación de humillación en la que vive su pueblo bajo el dominio de los cristianos²⁷⁸. Lo que es digno de nota no es el contenido de esta perorata, sino más bien el hecho de que fuera escrita por un cristiano. Abelardo había tenido que padecer por su parte a algunos de sus correligionarios y tenía una experiencia de primera mano de la persecución. En su autobiografía llega hasta a confesar que había acariciado la idea de establecerse en tierra pagana, es decir, islámica, para «vivir allí como cristiano entre los enemigos de Cristo», desde luego pagando el impuesto especial de capitación reservado a los no musulmanes tolerados, mas disfrutando allí de una mayor libertad que en la Cristiandad²⁷⁹.

Tenemos otro ejemplo de una comparación entre sus propias prácticas y las de los extranjeros con beneficio de estas últimas: Ibn Jubayr, viajero musulmán que visitó Palestina en la época de las Cruzadas, compara la situación de los musulmanes bajo el dominio musulmán y bajo el dominio de los «francos», con ventaja para estos últimos²⁸⁰. Mas lo que es excepcional en Abelardo es la capacidad que tiene de poner en boca del adversario argumentos contra su propio terreno.

Honorato Bouvet como ejemplo-clave

Querría pasar aquí un poco más de tiempo tratando acerca de otra obra medieval. Su autor, con el nombre de Honorato Bouvet, era un monje benedictino, experto en Derecho canónico, y que vivía en la abadía de Sélonnet (departamento de los Alpes de la Alta Provenza, no lejos del embalse actual de Serre-Ponçon). Nacido hacia 1340, murió en el primer decenio del siglo XV. Tenía un vivo interés por las cosas militares y escribió, bajo el título de *El árbol de las batallas* (1387), un compendio de ética militar, una especie de espejo del soldado noble, que terminó siendo su producción más popular y fue traducida a varias lenguas.

Hablaré aquí de otra obra, *La aparición de mestre Juan de Meung*, escrita en 1398²⁸¹. Bouvet cuenta que el célebre autor de la segunda parte del *Roman de la Rose* se le aparece en sueños. El gran escritor emprende un diálogo con un médico, un judío, un sarraceno y un fraile jacobino, personajes todos que, por diferentes razones, eran entonces fuertemente criticados²⁸². A través de sus discursos, Bouvet fustiga las costumbres de sus contemporáneos. Ahora bien, ciertas peroratas son puestas en la boca de fieles de otras religiones. Es el caso de un judío y de un sarraceno. Y vamos a ver que no se comen sus palabras.

El judío, para venir, ha tenido que esconderse²⁸³, pues cae bajo la suerte de un edicto de expulsión promulgado por el rey en 1394 y que destierra a los judíos del reino de Francia a causa de sus pecados y, en particular, de la usura²⁸⁴. Pide que el edicto sea aplazado, pues, explica, los cristianos hacen cosas peores. Practican la usura veladamente, fingiendo que se dan a honestas transacciones comerciales. ¿Por qué los judíos, que no pueden rivalizar en avaricia con los cristianos, habrían de permanecer en exilio? Si se les autorizase a volver, practicarían tasas menos elevadas que los cristianos: «Et nous serions plus gracieux/ De prendre plus petite usure»²⁸⁵.

Bouvet pone luego en boca de su sarraceno un discurso mucho más largo que el del judío. Su personaje es un africano «aussi noir comme charbon»; es intérprete y además de familia noble, y competente en su religión musulmana: «...je suis plus franc trossimant/ Qui soit en Sarrasime grant,/ Car je sçay parler tout langage;/ Et sy suy home de paraige/ Et suy bon clerc en nostre loy»²⁸⁶. Ha sido enviado para estudiar a los franceses, a fin de redactar un informe sobre sus costumbres, sus artículos de la fe, su sistema político: «...nos seigneurs de la/ Sy m'ont envoyé par deça/ Pour vëoir des François leur vie,/ Leur fait, leur noble contenance,/ Quel foy ilz ont, quel ordonnance»²⁸⁷.

La crítica que articula contra los cristianos de Francia es aún más severa que la del judío. El primer título de acusación traiciona el interés de Bouvet por las realidades militares: los cristianos viven en el lujo y la molicie, y por eso son malos soldados²⁸⁸. Pero hay cosas más graves. Entre los sarracenos la ley —nosotros diríamos «la religión»— cristiana pasa por estar fundada en la caridad. Pero los sarracenos son más caritativos unos con otros que lo que los cristianos lo son con su prójimo: «On dit entre nous une fable/ Que vostre loy est charitable,/ Mais je vous dij pour verité/ Que nous avons plus de charité/ Entre nous autres Sarrazins/ Que vous n'avez a vos voisins»²⁸⁹. En particular, los cristianos no tienen preocupación alguna por la triste condición de sus presos en los países musulmanes. Lo cual prueba que la caridad y la piedad no son en ellos más que vanas palabras: «Pour ce dy je que charité/ N'est entre crestiens en pitié»²⁹⁰. Los negociantes cristianos juran por su fe y, sin embargo, perjuran. Los cristianos en general son adúlteros y ladrones. Sus soldados pillan al pueblo al que deberían defender, etc., etc.²⁹¹.

El contenido de esta crítica no está desprovisto de interés. Mas no tiene nada de original y se encuentra en la misma época, por ejemplo, en Eustaquio Descamps²⁹². Lo que es más interesante es el procedimiento literario. El sarraceno es puesto en escena por un cristiano para dar vergüenza a otros cristianos. El procedimiento es incluso redoblado. En efecto, el sarraceno empieza por recordar a los cristianos latinos el odio que sus hermanos de Bizancio experimentan frente a ellos: «j'ay ouÿ par plusieurs foy/ Parler aux Rommains des François,/ Mais c'estoit bien vilainement:/ Ilz les

present moins que neant,/ Car ilz les ont pour scimatiques»²⁹³. El ciclo está concluido: un escritor de la Cristiandad latina representa a un personaje musulmán que advierte a aquellos de la crítica que los cristianos bizantinos formulan contra los cristianos latinos.

Sentido y límites de un procedimiento

No se halla apenas paralelo alguno a esta actitud fuera de Europa. André Miquel sostiene que ciertos geógrafos musulmanes han hecho el elogio de las costumbres extranjeras, en este caso las del Extremo-Oriente, para ofrecer a su propio mundo un espejo, dándole así una oportunidad para reformarse. Sin embargo, los pasajes que cita a este efecto en su suma sobre los geógrafos árabes no me parecen verdaderamente convincentes²⁹⁴.

Ahora bien, está muy claro que, en los escritores europeos, todo esto es una pura ficción. Los presuntos extranjeros son descritos, cuando lo son, fundándose en lo que informan los viajeros europeos. De hecho, no son apenas sino transparentes mensajeros de las convicciones del autor mismo. En un sentido cabría decir que esta instrumentalización es el colmo del eurocentrismo.

Y los autores que la emplean no se hallan al abrigo de prejuicios contra los demás países europeos. Por ejemplo, si el viajero persa de Montesquieu lanza puyas contra Francia, el autor francés le hace atacar antes a Rusia con tal aspereza que ha incitado una respuesta por parte de un alemán de expresión francesa, Strube de Piermont, que elige el mismo género literario de la correspondencia ficticia para lanzar un contraataque contra El espíritu de las leyes²⁹⁵.

Conclusión

En una palabra, «eurocentrismo» como concepto es demasiado ancho o demasiado estrecho. Como subespecie del «centrismo», es demasiado ancho para poder captar a Europa, y no nos dice de ella nada de específico. En cambio, en la medida en que se supone que caracteriza a Europa en cuanto tal y con exclusión de cualquier otra cosa, falla simplemente su blanco.

Podría incluso ir más lejos y proponer esta tesis final: hablar de eurocentrismo, es decir, aplicar el concepto universal de «centrismo» a Europa y solo a ella, he ahí un gesto típicamente eurocéntrico. Nada más eurocéntrico que la crítica del eurocentrismo. La idea según la cual existe algo tal como el eurocentrismo es quizá la única actitud verdaderamente eurocéntrica.

IX. LA IGLESIA ROMANA

Hemos visto en qué es «romana» Europa en su relación con sus dos fuentes, la judía y la griega. La relación «romana» con la fuente judía define a la Cristiandad respecto del Islam (cap. III). La relación «romana» con la fuente griega define a la Europa latina frente al Islam, mas también frente al mundo bizantino (cap. IV). Confiere a la cultura europea una relación paradójica con lo que le es propio (cap. V) y la descentra por relación con su identidad (cap. VI), imponiéndole entonces una determinada actitud respecto de aquello (cap. VII). En este último capítulo me situaré en el interior mismo de la experiencia europea. En él examinaré el papel que tiene en ella la religión que ha marcado a Europa del modo más decisivo, a saber, el Cristianismo. Mostraré de nuevo que el Cristianismo es esencialmente «romano». Y, por fin, como existe una Iglesia que se llama «romana», a saber, la Iglesia católica, diré algunas palabras sobre la última de las dicotomías cuya presencia he observado, esto es, la que opone la Iglesia católica al mundo salido de la Reforma.

El catolicismo ¿«romano»?

El hilo conductor será una vez más la romanidad. Existe una Iglesia que, aunque este término no forme parte de las «notas» que reivindica clásicamente en su Credo («una, santa, católica y apostólica»), recibe la denominación de «romana». Los católicos entienden por ello que la unidad de la Iglesia reside en la comunión de los sucesores de los apóstoles, los obispos, en torno al sucesor de Pedro, el obispo de Roma. Ahora bien, el hecho de que el papa tenga su sede en Roma ¿es puramente contingente? Sí, si se entiende por tal la intersección de una latitud y una longitud. Pero la respuesta ha de ser más matizada si se toma en consideración el simbolismo que lleva consigo el nombre de esta ciudad. Sobre la existencia de un vínculo objetivo entre ellos, adversarios y defensores de la Iglesia católica están de acuerdo, aunque pongan desigualmente los acentos, sustituyendo así los sentimientos que he evocado más arriba²⁹⁶. Para los unos, el papado es el heredero de la voluntad de poder del imperialismo romano²⁹⁷; los otros dirán, por ejemplo, recogiendo un viejo argumento de san Agustín, que la unidad de la tierra habitada, realizada por las legiones romanas, era una preparación para la evangelización de esta²⁹⁸.

La cuestión que plantearé aquí es la de saber en qué medida merece la Iglesia católica el adjetivo de «romana». Pero tomaré este adjetivo en el sentido que he intentado elaborar. Como, para mí, este adjetivo define la experiencia europea, mi cuestión consistirá en una especie de examen de conciencia: preguntar si los católicos pueden ser, para retomar una fórmula de Nietzsche recogida irónicamente por Husserl, «buenos europeos»²⁹⁹.

Si ahora se pregunta cómo caracterizar al catolicismo, hay que empezar por una advertencia, que nos obliga a una corrección de vocabulario: el «catolicismo» no existe. En todo caso, no existe en el sentido en que sería un «ismo», como cuando se habla del marxismo, el liberalismo o el «fulanismo», como gustaba hacer a

Unamuno. El catolicismo no es un sistema de pensamiento, una escuela, y aún menos una ideología. «Católica» es, en primer lugar, una característica de la Iglesia, una de sus «notas». Lo que es católico no es un hombre, como yo, por ejemplo; es la Iglesia a la que pertenece, y con la que su pecado le impide identificarse perfectamente. Tomaré, pues, aquí «catolicismo» en un sentido preciso: entenderé por este lo que hace que la Iglesia sea católica, o, si así cabe decirlo, la catolicidad de la Iglesia.

El problema de la cultura

No me parece demasiado audaz considerar el catolicismo como una especie del género «Cristianismo». Habrá entonces que preguntarse si el catolicismo es «romano», bien a) únicamente por sí mismo — por ejemplo, porque habría permanecido fiel al papa de Roma en el momento en que las Iglesias reformadas se apartaban de él—, o bien b) porque su género, el Cristianismo, lo es ya él mismo, o bien, en fin, c) a la vez porque es una especie del Cristianismo y porque añade a ese género una determinación que le es propia. Mi tesis será que el catolicismo no consiste en nada más que en aceptar hasta sus últimas consecuencias el hecho cristiano. Si es «romano» lo será, pues, en la medida en que apura la romanidad intrínseca del Cristianismo. Y no, por ejemplo, para resumir simplificándola, una idea que se encuentra entre otros en Maurras, en cuanto que corregiría por el sentido romano del orden social un movimiento cristiano originalmente revolucionario. Tendremos, pues, que examinar en qué es «romano» el Cristianismo. Semejante investigación ya se ha esbozado más arriba (cap. III). Sin embargo, me parece oportuno volver a abordar de nuevo la cuestión.

Tengo, pues, que arriesgar una caracterización provisional del Cristianismo. No es cuestión de pretender describir todas las dimensiones de él, siquiera de manera sumaria. Propongo tomarlo aquí en función del problema que me planteo, que es el de la cultura. El Cristianismo me parece representar una cierta síntesis, una cierta manera de concebir la relación entre dos términos. Estos dos términos son, globalmente, lo divino y lo humano. O, si se quiere, Dios y el hombre, lo sagrado y lo profano, el cielo y la tierra, lo espiritual y lo temporal. Toda cultura tiene que habérselas con estos dos términos. Toda cultura propone, explícita o implícitamente, una respuesta a la cuestión de sus relaciones. Toda cultura propone articular uno con otro de una cierta manera. En este terreno, el Cristianismo no constituye una excepción. La cuestión que afronta es la misma que la que afrontan todas las

culturas.

Pero resuelve esta cuestión de manera paradójica. Diría para abreviar: el Cristianismo une lo divino y lo humano donde es fácil distinguirlos, y distingue lo divino y lo humano donde es fácil unirlos. Reúne lo que es difícil de pensar junto; y separa lo que es difícil de pensar separado.

Lo divino y lo humano son fáciles de distinguir cuando se trata de asignarles un estatuto ontológico. Para hablar en la lengua del mito: Dios está en el cielo, el hombre en la tierra. Es todavía por medio de estas imágenes como se expresa el salmista: «El cielo es el cielo de Yavé, la tierra se la ha dado a los hijos de Adán» (Sal 115,16). Si se quiere hablar como los filósofos, se dirá: Dios está fuera del tiempo, es eterno; el hombre, en cambio, se halla sometido al curso del tiempo, nace, envejece y muere. O bien: Dios es omnipotente; el hombre, débil. Nada es entonces más fácil que oponer, término a término, los atributos de Dios a las características del hombre. Un Dios así definido como enteramente «Otro» no podrá más que ser indiferente al mundo de los hombres. Será el Primer Motor inmóvil de Aristóteles, demasiado perfecto como para que pueda todavía percibir el mundo, menos noble que él³⁰⁰. O bien serán los dioses de Epicuro, que viven en los intermundos sin que nada venga a turbar su despreocupación³⁰¹.

Recíprocamente, lo divino y lo humano son fáciles de unir cuando se trata de asignarles un campo de acción. Las dimensiones fundamentales del ser humano, como la sexualidad, la existencia política, etc., poseen para el hombre una dimensión sagrada: el Eros arrastra a todos los seres vivos más allá de sí mismos, en dirección al porvenir, su prole, por la que están dispuestos a sacrificarse³⁰². La ciudad puede suscitar, cuando su existencia misma se halla en juego, el entusiasmo de sus habitantes, prestos también a dar su vida por ella. Hace ya tiempo que Fustel de Coulanges subrayó la dimensión religiosa de la ciudad antigua³⁰³, y las investigaciones más recientes, si bien han puesto en cuestión sus resultados, campean todavía por el terreno conquistado. En todas las culturas las realidades sexuales y políticas poseen una dimensión sagrada. La poseen en sí mismas y no tienen necesidad alguna de recibirla de fuera. Lo espiritual no se distingue de lo temporal. A tal punto, que

no es nunca visto como una realidad independiente. El rey es, a la vez, sacerdote de la ciudad; el padre es, a la vez, sacerdote de su hogar.

Tenemos, pues, dos tentaciones simétricas: una cierta manera de separar lo divino y lo humano, y una cierta manera de unir lo divino y lo humano. Esta tentación es muy natural. En efecto, no hace, si así puede decirse, sino «cortar por la línea de puntos», subrayar divisiones que se presentan por sí mismas en la realidad, o, a la inversa, reunir prominencias y muescas que se corresponden y reclaman. Se separará lo divino y lo humano ahí donde se encuentran ya separados por su nivel de ser. Y, a la inversa, se los unirá ahí donde ya cooperan.

Distinción y unión paradójicas

Ahora bien, el Cristianismo rechaza estas dos tentaciones. Y responde a ellas, como se ha dicho, con un esfuerzo inverso en ambas direcciones. Comencemos por la distinción: el Cristianismo distingue lo que sería fácil de unir. Distingue lo temporal y lo espiritual, lo religioso y lo político. Aquí se puede oponer el Cristianismo al Islam. El primero se niega a ser, como el Islam, «religión y régimen político» (dīn-wa-dawla). Buenos observadores musulmanes, como Al-Biruni, Averroes o Ibn Jaldún han tomado nota de este rechazo, que, para ellos, es un defecto, y han deducido de él, entre otras consecuencias, la ausencia de la idea de «guerra santa» (ḡihād) y de una política que se pueda sacar de la sagrada Escritura³⁰⁴. Este rechazo puede explicarse por los hechos históricos: la fe cristiana se impuso a pesar, e incluso en contra, del Imperio romano, y no conquistó el Estado, sino primero la sociedad civil, y el Estado por el intermedio de ella y en un segundo tiempo. Sin embargo, se sitúa asimismo en el plano de los principios.

Proviene en primer lugar de la herencia judía³⁰⁵. El judaísmo se había desgajado del vínculo primitivo, todavía registrado en el Antiguo Testamento (cf. Dt 2,12), que asociaba a cada pueblo con su dios respectivo, de tal manera que su unión con el dios constituía a un pueblo como entidad política. La ambigua actitud frente a la realeza, visible en los relatos de la elección de Saúl por Samuel (1 Sam 8, etc.), dio lugar a un duradero antagonismo entre lo político y lo religioso. El exilio puso fin a la realeza. El Templo fue destruido y, con él, el vínculo de la fe de Israel con un lugar material, situado en el territorio de un Estado determinado. De este modo desapareció el polo político del antagonismo. La pertenencia religiosa al pueblo de Israel dejó con ello de coincidir con la pertenencia política a un Estado. Y la ley civil de los Estados pudo así reconocerse como legítima en su dominio propio, según dice el adagio: «la ley del reino tiene fuerza de ley (dina de-malkuta dina)»³⁰⁶.

En el Cristianismo la distinción se funda, desde el principio, en la predicación de Jesús. Se formula en las palabras de Cristo sobre la necesidad de dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios (Mt 22,17 y paralelos). Y se enraíza más profundamente en la actitud global de Jesús frente al mesianismo de naturaleza política o militar: negarse a dejar que le hagan rey (Jn 6,15), no aceptar más corona que la corona de espinas. La naturaleza puramente religiosa de lo que el Cristianismo pretende aportar tiene como consecuencia un rechazo a lastrar con el peso de lo Absoluto los detalles de los reglamentos que gobiernan las relaciones interhumanas.

Se ve en el episodio en que Jesús rechaza el hacerse árbitro en un problema de herencia:

Alguien en la multitud le dice: «Maestro, di a mi hermano que comparta conmigo (nuestra) herencia». Pero él le dice: «Amigo mío (hombre), ¿quién me ha puesto sobre vosotros como juez y encargado del reparto?». Y les dice: «Tened cuidado y guardaos de toda concupiscencia, pues, incluso para el que se encuentra en la abundancia, su vida no depende de aquello de que dispone» (Lc 12,13-15).

Jesús se niega a ser en todos los extremos como Moisés, al aplicarse a sí mismo la cuestión propuesta a aquel (cf. Ex 2,14). El texto no tiene paralelos claros en la literatura rabínica³⁰⁷. Y no se sabe muy bien si se trata de un logio auténtico o de una atribución de la comunidad primitiva. El contenido no es claro: ¿se trata de recomendar que se permanezca en la indivisión, etc.?³⁰⁸ Sin embargo, retrospectivamente y desde el punto de vista de la historia de la cultura, el pasaje es muy interesante. Tanto más cuanto que se trata de un problema de herencia que repartir. Sabido es que este es uno de los campos más desarrollados y más delicados del derecho religioso musulmán, un tesoro de casos para los estudiosos del fiqh. Todo sucede como si se tuviera aquí, por adelantado, la exclusión radical de toda shari'a cristiana. Como consecuencia, los reglamentos interhumanos no se hallarán cargados con el peso de lo Absoluto, sino dejados al cuidado de los hombres. Lo Absoluto no

alcanzará más que a la exigencia moral, que habrá de servir de norma a todas las reglas jurídicas.

Es a esta actitud de principio a la que el Cristianismo no ha dejado nunca de apelar. Ha tenido que hacerlo contra todas las tentaciones de absorber lo político en lo religioso, o lo religioso en lo político. Tales tentaciones a veces han venido de fuera, cuando el poder político ha intentado apoderarse del poder religioso. Pero pueden igualmente proceder de dentro, cuando personas de la Iglesia pretenden utilizar una influencia espiritual para fines temporales. Esto se registra con estilos diversos: antaño, en el cesaropapismo; no hace mucho, en ciertas corrientes de la «teología de la liberación». Esos intentos han sido más o menos bien evitados, y no es cuestión de declarar inocentes a los miembros de la Iglesia de toda incursión fuera de lo espiritual. Mas cuando se reivindica, por ejemplo con el movimiento moderno de separación de las Iglesias y los Estados (del cual la «laicidad» no es más que la versión francesa), que la Iglesia no salga de su dominio propio, con ello no se aplica una regla que le sea ajena. Muy al contrario, se la trae de nuevo a la fidelidad a un principio que responde a su propia tradición.

La separación de lo temporal y lo espiritual, presente en el plano de los principios y de los orígenes históricos, se ha visto confortada, y tomada la palabra al Evangelio, por las circunstancias históricas de la propagación del Cristianismo en el Imperio romano: su difusión se ha operado contra el poder político. El paso al Cristianismo de las autoridades imperiales fue la consecuencia política de una difusión que no se había efectuado por medios políticos. A pesar de la traducción política de la supremacía del Cristianismo tras Constantino y luego Teodosio, la idea según la cual el terreno religioso y el terreno político son distintos no había, en general, de abandonar al Cristianismo.

Papas y emperadores

En cuanto a la versión católica del Cristianismo, dije al principio (cap. I) que el catolicismo se entendía como el otro del Oriente bizantino. Se puede aquí apoyar esta caracterización del catolicismo en un dato histórico. Este proporciona la ilustración concreta del segundo rasgo del Cristianismo, a saber, del rechazo de una indebida síntesis de lo divino y lo humano en la esfera humana. Esta ilustración es la permanencia, en la historia de Europa, de un conflicto que, en la Edad Media, se concretó en el del papa y el emperador. Mientras en el Oriente bizantino el emperador, que por lo demás recibía en su consagración prerrogativas litúrgicas, hacía y deshacía patriarcas, el Occidente siguió otro camino. Acaso sea por razones que cabe considerar como de pura contingencia histórica y hasta como francamente malas (el papa era asimismo jefe de un Estado, tenía privilegios que defender, etc.). Pero, en cualquier caso, en el Occidente latino la unión sin conflicto de lo temporal y lo espiritual, que aquí no ha sido menos soñada que en otros sitios («unión del trono y el altar», sueños teocráticos de ciertos papas, etc.), no ha sido nunca una realidad histórica. En Bizancio, la situación era menos clara. Ciertamente, lo temporal y lo espiritual no estaban confundidos en modo alguno. Y cada uno de los dos principios tenía una base social e institucional: frente al basileus se hallaban los monjes. Pero el monaquismo no se oponía al emperador en el mismo plano, como un poder a otro poder. En este último plano, la idea de una «sinfonía» (armonioso acuerdo) de los poderes temporal del emperador y espiritual del patriarca tendía mucho más a confundir ambos que la teoría occidental de las «dos espadas». En el plano de los hechos, el clero ortodoxo ruso fue brutalmente sometido al zar a partir de Pedro el Grande. En cambio, el papa ha constituido siempre en Occidente un obstáculo a las ambiciones de los emperadores y de los reyes.

Este conflicto es, quizá, lo que ha permitido a Europa mantenerse en la singularidad que hace de ella un fenómeno histórico único. Su

importancia ha sido bien vista por Lord Acton, que escribe:

Es a este conflicto de cuatro siglos al que debemos la emergencia de la libertad civil. Si la Iglesia hubiera seguido sosteniendo los tronos de los reyes que ungía, o si el combate hubiera terminado apresuradamente con una victoria total, toda Europa se habría hundido bajo un despotismo a la bizantina o a la moscovita³⁰⁹.

Es este conflicto el que impidió a Europa convertirse en uno de esos imperios que se miran en una ideología a su medida y a su imagen, sea que la produzcan o que pretendan encarnarla. En efecto, por una parte, fue la independencia de lo religioso respecto de lo político la que permitió a Europa abrirse como un fruto maduro y transmitir a otros campos culturales su contenido religioso, incluso una vez rotos sus vínculos políticos. Y, por otra parte, el campo profano y su orden reciben a su vez de ella un espacio dentro del cual pueden construirse de acuerdo con sus leyes propias.

Esto no quiere decir que el orden profano pudiera desarrollarse sin referencia alguna a la ética. Aquí es preciso entender bien el «dad al César...». La fórmula no significa en modo alguno que la autoridad de Dios sería limitada, y hasta expulsada de un dominio que se reservaría el hombre. «Lo que es del César...» no es, en un sentido, nada, puesto que el mismo César recibe su poder de lo alto, como Cristo le recuerda a Pilatos (Jn 12,11). Decir que lo que es del César debe dársele no es, pues, desligar a este de toda obligación de justificarse ante una jurisdicción que le trascienda, dejándole desenvolverse en una lógica puramente maquiavélica. Es incluso todo lo contrario. César ve reconocido su derecho de hacer lo que puede y sabe hacer. Pero el poder espiritual, sin disponer de la mínima división blindada, se reserva un derecho sobre el poder temporal. Es el de recordarle el carácter absoluto de la exigencia ética, que juzga de los fines y los medios de este. La ética constituye el marco del orden profano. Mas, como todo marco, no hace sino limitar negativamente, sin imponer directivas positivas.

Unión y distinción como consecuencias de la secundariedad

Hemos visto cómo el Cristianismo distingue lo que estaríamos tentados de confundir. Veamos ahora cómo une lo que estaríamos tentados de distinguir. Ante la tentación, inversa de la precedente, de asignar a lo divino y a lo humano esferas distintas e incommunicables, el Cristianismo profesa la encarnación. Es el único en hacerlo, según parece, ya que la idea india de una divinidad que pasa por avatares no tiene apenas nada que ver con la idea cristiana de encarnación. Démosle todo su contraste: un hombre, que ha vivido en una época y en un lugar del globo muy determinados, a saber, Jesús de Nazaret, ese hombre, es Dios. Las oposiciones habituales entre lo divino y lo humano no son entonces ya válidas. Dios es capaz de «descender» del cielo a la tierra, entrar en el tiempo y en él llevar una vida temporal, puede conocer el sufrimiento y la muerte. Los cristianos llegan incluso a decir que Dios no se revela en nada más divino que en ese abajamiento mismo. En adelante ya el hombre no está dominado por Dios. Está más bien levantado por él. Dios no está ya «por encima», sino «por debajo». Habremos de volver sobre las consecuencias de esta doctrina fundamental.

Así, el esfuerzo del Cristianismo está primero orientado hacia una distinción que practicar. Y apunta igualmente, como hemos dicho, a una unión. No ligo estos dos aspectos de manera arbitraria, por el mero placer de la simetría. Es importante, pues, recordar aquí que, si bien este esfuerzo se despliega en esas dos direcciones, proviene sin embargo de una sola y misma fuente. La manera en que se opera la distinción de los dos campos se sistematiza con aquella en que se opera su unión.

Querría ahora mostrar cómo ambas, la distinción y la unión, son consecuencia de aquello cuya presencia en el centro de la cultura europea pretendo yo develar, a saber, de la secundariedad. Como el

término de «romanidad» me sirve para designar esta actitud, se tratará por ello de mostrar una vez más la romanidad del Cristianismo. Afirmino, pues, por una parte, que la idea de encarnación forma un todo con la secundariedad religiosa; y, por otra, que la idea de una separación de lo temporal y lo espiritual forma un todo con la secundariedad cultural.

La idea de encarnación, en el Cristianismo, supone que Cristo no es un «hombre divino» cualquiera, un caso particular de una ley que estipulase que todo ser ha de pasar por estadios de vida terrenal. La divinidad de que es la versión humana no se encuentra alcanzada por esta ley de encarnación. Es el Hijo del Dios de Israel, tal y como él se define como enteramente otro que el hombre. En el Cristianismo, la encarnación no tiene sentido más que si es justamente la de un Dios que no puede ser un hombre. Este no es tampoco un Dios al estilo gnóstico, ajeno al mundo y que vendrá a él desde fuera. Al contrario, el Hijo de Dios ha venido al mundo como «a su casa» (Jn 1,11). Y no es tampoco extraño con respecto a la historia: no llega sin que haya habido una preparación, sino como el desenlace de la alianza entre Dios y los hombres, consignada en la Ley y recordada por los profetas. Es incomprensible sin la historia de Israel. El que se encarna está singularizado en ella como siendo el Mesías de Israel y el Hijo de su Dios. Profesar la encarnación tiene, pues, para el Cristianismo dos consecuencias: por una parte, la fe en la encarnación es aquello en lo que judaísmo y Cristianismo se oponen más radicalmente; por otra, esta supone, en su afirmación misma, que el que se ha encarnado es realmente el Dios de Israel. Secundariedad y encarnación son, por tanto, a la vez causa y consecuencia la una de la otra.

Hay que observar aquí una paradoja: la secundariedad del Cristianismo respecto de Israel no hace de la Encarnación algo subalterno, que cabría llamar «secundario» en el sentido usual de esta palabra. Esta sigue siendo un hecho único e insuperable. De una parte, porque lo que es segundo en el tiempo no lo es siempre en cuanto a la cosa misma: en este caso, el Verbo del que los cristianos confiesan que se ha hecho carne es aquel en que el mundo ha sido creado «en el principio» (Jn 1,1). De otra, y sobre todo, es la secundariedad misma del hecho de la Encarnación con

respecto a Israel la que le confiere su carácter absoluto.

En lo que concierne ahora a la separación de las esferas temporal y espiritual, ya se ha observado que se explica por la dualidad de las fuentes, griega y judía, «Atenas» y «Jerusalén», de la civilización occidental³¹⁰. Esta observación es justa, mas deja lo esencial inexplicado. No explica, en efecto, por qué hay dos fuentes, o, en otros términos, por qué una no ha eliminado o absorbido a la otra. El Cristianismo no ha experimentado la necesidad de volver a hacer de nuevo lo que ya estaba bien hecho en el mundo pagano, como el derecho o las instituciones políticas. Ni tampoco lo que entró después en su esfera de influencia, como las lenguas y las culturas de los pueblos que se convertían. El Cristianismo se ha superpuesto a lo que ya existía. Se ha injertado en una civilización ya organizada según sus leyes propias. En particular, no ha tenido que crear una nueva unidad política, federando, por ejemplo, elementos que hasta entonces se hallaban separados. Esto proporcionó de entrada un modelo de separación de campos. La comunidad formada, la Iglesia, no tenía que sustituir a lo que ya existía. Y, en el curso de la historia, no ha tenido que asumir tareas civiles más que en casos de desfallecimiento de las autoridades temporales.

La separación como consecuencia de la unión

En segundo lugar, hay que ver cómo la unión y la separación de que se ha hablado están entre sí ligadas por una lógica interna.

Propongo aquí como tesis: la emergencia de un dominio profano y sus consecuencias en la historia europea, incluida la posibilidad de sociedades «laicas» —y hasta la de un ateísmo radical—, es hecha posible por la idea de encarnación. Esta tesis no pretende ser enteramente nueva. La idea según la cual el «racionalismo» moderno ha salido del Cristianismo se encuentra, por ejemplo, en Leopardi, y luego, más de medio siglo después de él, en Nietzsche. Ambos insisten en las costumbres y hasta en los sentimientos heredados del Cristianismo (amor escrupuloso de la verdad, etc.), y que, según ellos, se habrían vuelto contra él³¹¹. Sin embargo, en lo que me concierne, yo no busco esta influencia al nivel de la actitud mental o moral inducida por el hecho cristiano, sino en ese hecho mismo, tal como se expresa del modo más central en la idea de encarnación.

Esta es una concentración de lo divino en una figura singular, la de Cristo. Todo cuanto Dios tiene que decir, todo el Verbo, se halla dado en él. Para recoger, cambiando un poco el sentido, una fórmula de los Padres griegos, «el Verbo se ha condensado» (ho logos pachynetai)³¹². O, para hablar con san Bernardo, Cristo es el «Verbo abreviado» (Verbum abbreviatum)³¹³. Este hecho tiene como consecuencia una ruptura con la sacralidad difusa que caracteriza al mundo antiguo, «pagano», si se quiere, mas también al de la Antigua Alianza. Si el Padre lo ha dado todo en el Hijo, no tiene ya nada más que darnos y, como aventura san Juan de la Cruz, Dios se queda como mudo³¹⁴. La Encarnación tiene, así, como consecuencia un cierto «desencantamiento del mundo». Los textos del Nuevo Testamento expresan ese hecho diciendo que los «elementos del mundo» han perdido sus poderes³¹⁵, y autores más recientes han

podido expresarlo poéticamente³¹⁶.

Se habla de buen grado de «secularización» y se entiende por ello el paso de ciertas realidades de una esfera concebida como sagrada al terreno profano. Pero esta idea no explica nada. En efecto, es necesario aún que exista algo semejante a un terreno profano, cosa que no es absolutamente consabida:

Sobre el punto decisivo, hablar de secularización es una falta irreflexiva. En efecto, para que haya «secularización», «reducción al mundo», es preciso primero que exista ya un mundo hacia el cual uno pueda dirigirse y en el cual se pueda entrar. Pero de hecho el saeculum, el «mundo» por medio del cual se «seculariza» en esta tan cantada «secularización», no existe en sí o de tal manera que bastara salir del mundo cristiano para realizarla³¹⁷.

El nacimiento de un terreno profano que hace posible una secularización no es concebible más que sobre la playa dejada libre por una retracción de lo divino. Y esta retracción, para el Cristianismo, es el revés de una concentración en una figura singular.

Se ve la paradoja: la retracción de lo sagrado no procede de que esto se retraiga permaneciendo en su inaccesible trascendencia, como ocurre en las teologías negativas pergeñadas por las filosofías, por ejemplo, en el neoplatonismo o en las religiones no cristianas. Viene, por el contrario, del hecho de que se dé plenamente. Es lo que los Padres expresan con su célebre fórmula: «Es mostrándose como se esconde» (phainomenos kruptetai)³¹⁸.

Si esto es así, puede uno preguntarse si la actitud de un «laicismo» militante, deseoso de fundar la historia humana con independencia de toda referencia a Dios, es sostenible a la larga. Por mi parte aventuraré la hipótesis de que ese «laicismo» se encuentra insertado en una dialéctica que lleva de manera tendencial a su autodestrucción. No es seguro que quepa pretender a la vez, por una parte, separar el dominio público del dominio privado, para

confinar lo religioso en este último, y, por otra, negar la presencia de lo divino en una figura singular. ¿No se corre el riesgo de favorecer con ello el resurgimiento de la presencia difusa de algo «sagrado» impersonal?

Sea como fuere, en lo que concierne al Cristianismo, se pueden examinar aquí tres aspectos de la paradójica unión: la naturaleza del objeto revelado, la presencia histórica de Dios en la Iglesia y la presencia carnal de Dios en los sacramentos.

La naturaleza del objeto revelado

Lo que es revelado, en el Cristianismo, no es un texto. En particular, no es un texto que sería en principio intraducible, por ser inimitable. Esto implica que toma una distancia respecto a otros pensamientos. Así, respecto del Islam, sobre todo tras la solución de la crisis mutazilita con la afirmación del carácter increado del Corán³¹⁹. O, también, determinadas interpretaciones fundamentalistas del principio scriptura sola en el protestantismo. Es preciso volver a decirlo aquí, contra una costumbre perezosa y demasiado extendida: el Cristianismo no es una «religión del libro». Es, ciertamente, una religión que tiene un libro, en este caso EL Libro, a saber, la Biblia. Esta reúne en una indisoluble unidad el Antiguo Testamento y el Nuevo. Este último constituye una reinterpretación de la experiencia veterotestamentaria a partir del acontecimiento de Cristo.

A pesar de todo esto, el objeto revelado no es en ningún caso el Nuevo Testamento. Ni siquiera un «mensaje», que serían las palabras de Jesús. Ese objeto es su persona entera: una personalidad humana, la libertad que la anima, la acción en que se manifiesta y cuya totalidad constituye una vida. Esta se concentra en el acontecimiento pascual, que se perpetúa en los sacramentos de la Iglesia.

La Biblia es ciertamente palabra de Dios, pero no es LA Palabra de Dios. Esta es el Verbo encarnado y solo él. En el Cristianismo no hay un «libro de Dios». Consiguientemente, no hay lengua sagrada. Y con mayor razón no hay cultura sagrada. Lo que se torna sagrado por la encarnación no es sino la humanidad misma. Cristo se presenta como un modo singular, único, de vivir la vida humana. La única «lengua» que sacraliza es la humanidad de todo hombre, a la que la encarnación confiere una dignidad inaudita.

La consecuencia de esto es toda una manera de comprender la

cultura y, en primer lugar, su principal vehículo, las lenguas. Estas no son cepilladas y reducidas a una de ellas, supuestamente normativa. Se abren conjuntamente a un Verbo que no es ninguna de ellas. La encarnación del Verbo le hace traducirse a una infinidad de culturas: quedan abiertas posibilidades de nuevas culturas y de nuevas traducciones, hasta el fin del mundo.

Históricamente hablando, el nacimiento de Europa se halla directamente ligado a esta posibilidad: cuando, tras las grandes invasiones, los pueblos recién llegados solicitaron el bautismo, no se trató de pedirles que adoptasen una nueva lengua, más que para la liturgia. E incluso los misioneros venidos de Bizancio compusieron para los eslavos una liturgia en lengua vernácula. Las lenguas de los «bárbaros» fueron respetadas y consideradas dignas de acoger el Evangelio. Esto no aconteció sin resistencias por parte de los mantenedores del latín, pero el conflicto concluyó con la legitimación oficial de las lenguas vulgares mediante decisiones adoptadas al más alto nivel³²⁰. Esta se hizo patente en un esfuerzo de traducción de las Sagradas Escrituras en lengua vernácula, sobre todo allí donde esta era muy lejana al latín. Así fue, para el antiguo alemán, la concordancia de los evangelios de Otfrid, después de la traducción gótica de Wulfila, hoy perdida. Para el antiguo inglés, las traducciones del rey Alfredo el Grande. O, en fin, para el eslavo, las de Cirilo y Metodio. La diversidad de las lenguas y, por tanto, de las culturas que constituyen a Europa proviene de ahí. Y cabe apuntar aquí que esta política lingüística se prosiguió fuera de las fronteras de Europa cuando los misioneros que provenían de ella se dedicaron a redactar gramáticas y diccionarios de las lenguas a cuyos hablantes querían evangelizar.

Recíprocamente, nunca se trató para los cristianos de rechazar continuada o seriamente las literaturas antiguas, que sin embargo transmitían representaciones paganas. Sus obras maestras fueron conservadas, lo cual, como hemos visto, permitió esa ininterrumpida serie de «Renacimientos» que constituye la historia de la cultura europea.

La presencia de Dios en la historia

Para el Cristianismo, Dios entra en la historia. Entra en ella, lo cual implica que está en ella presente, mas que no proviene de ella. Hay una historia de la salvación, una economía de la salvación —cosa no consabida, pues el Islam, por ejemplo, no conoce esta noción³²¹—. La historia está cargada de lo divino, mas no es lo divino mismo. La historia no está sacralizada, revestida de un «sentido» que podrían leer ciertos hombres, descifre que legitimaría su poder. Mas la historia no es tampoco un lugar indiferente a lo que sucede en él. Ni es, menos aún, en estilo gnóstico, «una pesadilla de la que intento despertarme»³²². La historia es asumida en lo divino sin por eso confundirse con ello.

Para el Cristianismo, la fuente de todo sentido es, en último análisis, el Verbo, tal como «era al principio junto a Dios» y tal como se ha «hecho carne» (Jn 1,1. 14). Este Verbo existe, por un lado, como la razón y el sentido que preceden a todos los caprichos del azar o la arbitrariedad humana. Pero existe asimismo de forma decisiva como término último de una historia de la salvación que se concentra progresivamente en la elección de Israel y, luego, en uno de sus hijos. La Iglesia católica es fiel a este enraizamiento en la Antigua Alianza. Desde el momento en que, en el siglo II, rechazó la herejía de Marción, desecha todo intento de «soltar las amarras» respecto de aquel³²³.

El acontecimiento pascual, dijimos más arriba, se perpetúa en los sacramentos de la Iglesia. De este modo, la historia del Cristianismo no es la de las interpretaciones dadas de un texto fundador. Es la de los santos. En dos sentidos: es la historia de los sancta (en neutro), de las «cosas santas», de los sacramentos y de sus efectos; y es también la historia de los sancti y de las sanctae, de los hombres y las mujeres en que culmina el esfuerzo de la Iglesia para asimilarse a Cristo.

Por eso el Cristianismo hace que la historia de Dios pase por la de los hombres: está fundado en el testimonio de hombres, los doce apóstoles, y, solo en un segundo tiempo, en los textos del Nuevo Testamento, que consigna el testimonio autorizado de ellos.

La entrada de Dios en la carne

La idea de creación por un Dios bueno tiene como consecuencia una tesis sobre la naturaleza y la dignidad de lo sensible: las realidades sensibles son en sí buenas. Son dignas de admiración y respeto. Es su dignidad misma, y no una presunta maldad de su naturaleza, la que impone el deber de hacer buen uso de ellas. La cultura europea lleva el sello de lo que se podría llamar, exagerando un poco, la santidad de lo sensible. Esto se ve en la historia de los primeros siglos, cuando el Cristianismo tuvo que definir su posición respecto a las demás corrientes de pensamiento de la Antigüedad terminal. Se situó, en contra de la gnosis y el maniqueísmo, del mismo lado que los rabinos del Talmud³²⁴, y también del mismo lado que la corriente dominante de la filosofía pagana, representada por Alejandro de Licópolis³²⁵ y sobre todo por Plotino³²⁶.

Sin embargo, Plotino niega la encarnación y la salvación del cuerpo: una resurrección con el cuerpo sería vana; la verdadera «resurrección» ha de ser, al contrario, una liberación respecto del cuerpo³²⁷. Los filósofos de la Antigüedad tardía reprocharán, así, a los cristianos su «pasión por el cuerpo»³²⁸. En consecuencia, se fundan, ante todo, para afirmar la bondad del mundo, en la belleza y el orden del cosmos. El Cristianismo, en cambio, se funda en la venida del Verbo de Dios en la carne de Jesús. Aquello cuya bondad se afirma es, pues, menos la naturaleza en cuanto tal, que lo que en la naturaleza es personalizado en el cuerpo humano. La Iglesia todavía indivisa aplicó este modo de ver al afirmar, por ejemplo contra el catarismo, la bondad fundamental de la criatura, y en particular de la criatura corporal.

Para el Cristianismo, en general, la encarnación da a la humanidad una dignidad que es la misma de Dios. Precisa, en efecto, la idea de creación a imagen de Dios, tal como es afirmada en el Génesis (1,26): lo que en el hombre es imagen de Dios no es una de sus facultades. Si este fuera el caso, sería la más alta, la inteligencia,

por ejemplo. Lo cual llevaría a hacer que variase la humanidad del hombre en razón directa de su inteligencia y a negarla al hombre estúpido³²⁹. Para el Cristianismo la imagen de Dios en el hombre es su humanidad, en su integralidad. Lo que en el hombre es asumido por la divinidad llega hasta la dimensión carnal de la persona: la encarnación va hasta el final, hasta lo más bajo, hasta el cuerpo. Dios ha tomado cuerpo y se dirige al cuerpo. El cuerpo humano accede así a un destino inaudito, puesto que está llamado a resucitar. Tal destino hace del cuerpo objeto de un gran respeto, del respeto que se tiene por aquello a lo que Dios se ha ligado de manera irrevocable.

Lo propio del catolicismo

En un sentido, la Iglesia católica no se considera a sí misma como pudiendo tener algo como propio. Admitirlo sería renunciar por ello mismo a la pretensión de universalidad que contiene hasta su nombre. No me sitúo aquí, pues, más que en el plano de los principios afirmados y formulados en el dogma. Y no distingo lo que en este plano me parece que no se distingue, a saber, la Iglesia católica latina y las Iglesias ortodoxas griegas que, por otra parte, reivindican también la nota de «católica».

En cuanto a lo que he llamado la distinción paradójica —la de los poderes espiritual y temporal—, la Reforma provocó, tanto en el mundo reformado como en el mundo católico, una deriva hacia la asunción de las Iglesias nacionales por las autoridades políticas. Este es el caso ante todo allí donde la Reforma ha sido impuesta por las armas al pueblo refractario, como en Suecia. Pero ya Lutero había atribuido las tareas de organización eclesial a la autoridad mundana de los príncipes alemanes. Y Enrique VIII las había confiscado en beneficio del príncipe anglicano. Es interesante notar que, incluso en los países que siguieron siendo católicos, la posibilidad de pasarse a la Reforma les sirvió a los soberanos como medio de chantaje para conseguir del papa que les cediera parte de su poder y, en particular, su control de los bienes de la Iglesia. Esto se observa en Austria con el josefinismo. Se observa asimismo en la Francia del «rey muy cristiano» con el movimiento galicano. La Francia revolucionaria pretendía, en el fondo, la misma subordinación de la Iglesia nacional al poder político con su intento de una «constitución civil del clero». Por su lado, la Iglesia católica ha mantenido en el plano de sus afirmaciones de principio la necesidad de una separación. Su historia concreta coincide en una amplia medida con la de los esfuerzos hechos por el papado contra las tentaciones de confiscación por el poder temporal de los medios que permitían hacer presión sobre el espiritual.

En cuanto a la paradójica unión, la Iglesia católica lleva al extremo la idea según la cual Dios ha entrado en la historia: la encarnación es irreversible. No es una aventura (o un avatar) del Verbo, que se retiraría de la historia para ya no figurar en esta más que como ejemplo. El Verbo deja en ella huellas indelebles. La historia alberga en sí misma un lugar en el que se perpetúan dichas huellas. Es la Iglesia, lugar de salvación, templo del Espíritu que no cesa de hacer en él memoria de Cristo. Lo cual se ve en dos puntos, que están, por otra parte, estrechamente ligados:

a) En cuanto a la estructura de la Iglesia, la Iglesia católica continúa agrupándose en torno a los obispos, los sucesores de los apóstoles. Se concretiza en torno a hombres singulares, que tienen un nombre propio y que son singularizados por el hecho de su elección por otros hombres singulares. La Iglesia no tiene existencia fuera de las personas concretas. Este carácter personal la prohíbe definirse por relación a una ideología, como si fuera una «línea».

b) En cuanto a la doctrina de los sacramentos, el dogma de la Iglesia católica confiesa que la presencia en la eucaristía del cuerpo de Cristo resucitado es real. Y en este sentido no depende de la subjetividad del creyente, que afirma esta presencia en el momento en que consume el pan consagrado, pero que se da como objeto de adoración en una presencia que perdura mientras las especies eucarísticas son susceptibles de ser consumidas.

He aquí, pues, lo concerniente al dogma de la religión que ha marcado del modo más decisivo a la cultura europea. Pero, ¿qué es de su concretización histórica y de las incidencias de esta en dicha cultura? El catolicismo ¿ha desempeñado un particular papel en la afirmación de la bondad de lo sensible? En este terreno, la Iglesia católica no posee una doctrina que le sea peculiar. Y, para ella, los resultados que verdaderamente cuentan están escondidos en lo secreto de los corazones. En cuanto a los fenómenos culturales que son accesibles a la verificación histórica, ellos no permiten afirmar un vínculo de causalidad indiscutible. Cabe como mucho registrar ciertas afinidades, ciertas convergencias. Por ejemplo, una cierta convergencia entre los países católicos y la gran pintura. Así, podría ser que quien ha hablado de «La rendición de Breda» de Velázquez

como de un «sacramento militar»³³⁰ haya tenido más razón de lo que pensaba. Pero esta afinidad es del mismo orden, no necesario y debilitado por mil excepciones, que la que se conoce entre los países reformados y la música. Convergencias de este género plantean de todas maneras un problema de método: ¿en qué medida una cierta sensibilidad, que se puede localizar en los países latinos y danubianos o en Irlanda, proviene del catolicismo? ¿En qué medida, por el contrario, le preexiste, comunicando a este catolicismo un cierto tinte que nada tiene que ver con la dogmática y que le es incluso a veces contrario? Es difícil en esta materia salir de un cierto círculo, que, por otra parte, acaso es necesario. El lazo con el catolicismo es quizá más sólido en la arquitectura: el hecho barroco, como arte de la Contrarreforma, se deja fácilmente interpretar como una afirmación de la bondad intrínseca de un mundo, sin embargo, perecedero y herido.

Si, pues, se pretende aislar lo que el catolicismo tiene de propio y recapitularlo en la unidad, podría acaso buscarse por el lado de un cierto tomar en serio la encarnación, la carnalidad transfigurada por el Verbo³³¹. La carne es ya indisolublemente tejido histórico en la sucesión apostólica, las especies sacramentales, el cuerpo vivo, la realidad sensible. Si se quiere buscar ilustraciones literarias de esta actitud de respeto por la carne y lo sensible, se puede pensar en Hopkins, en Claudel, o incluso en el plano reflexivo, en todo lo que dice Péguy acerca de lo «carnal»³³².

El Cristianismo como forma de la cultura europea

De estas reflexiones se pueden sacar conclusiones que invitan a repensar el lugar del Cristianismo en la cultura europea. Todo el mundo admite la evidencia de que se encuentra en ella ampliamente presente. Y se hace notarlo, por buenas o malas razones, tanto para felicitarse como para lamentarse de ello. Se le considera entonces como algo que tiene que ver con el contenido de la cultura europea; constituye una parte de ella, junto a otros elementos, como son, principalmente, la herencia antigua o judía.

Ahora bien, a la inversa, yo he intentado mostrar cómo el Cristianismo, de modo más profundo, constituye también la forma misma de la relación europea con la herencia cultural. Para mí, el modelo cristiano de actitud frente al pasado, tal y como se funda en el plano religioso en la secundariedad del Cristianismo respecto de la Antigua Alianza, estructura el conjunto de esta relación.

Me gustaría, pues, subrayar el sentido que puede cobrar, en este contexto, el esfuerzo por mantener y hasta acentuar la presencia cristiana en Europa. Si esta presencia tuviese que ver solo con el contenido de la cultura europea, como un elemento entre otros, habría que preguntarse por qué atribuirle más peso que a cualquier otro. Habría que elegir, por ejemplo, dar primacía al Cristianismo en relación con el judaísmo o el paganismo. Las razones que se alegarían al efecto serían más o menos convincentes. Pues cabría hacer notar, a nivel de los principios, que toda elección es mutiladora, e incluso que el desarrollo histórico del Cristianismo se operó al precio de un rechazo de otros modelos de cultura, que han permanecido puramente virtuales. Se puede subrayar este punto en un marco polémico y recordar que ese rechazo ha sido a veces violento³³³. Pero hasta el espíritu mejor dispuesto frente al Cristianismo no podría escapar a la nostalgia que se produce siempre allá donde se ha tenido que escoger entre varias

posibilidades y, por tanto, no mantener más que una.

En realidad, si la tesis de este ensayo ha de revelarse justa, hay que plantear el problema de modo completamente distinto. Para mí el Cristianismo es, en relación con la cultura europea, menos su contenido que su forma. Por consiguiente, lejos de tener que elegir entre diversos componentes de aquella, entre los cuales se encuentra, junto a otros, el Cristianismo, es la presencia de este último la que ha permitido subsistir a los otros. En ciertos casos cabe tocar con los dedos este fenómeno. Así, como puede reconocerse tanto para gloria suya cuanto para criticarla (como se hace desde el lado protestante), la Iglesia católica ha funcionado históricamente como conservatorio del paganismo en la cultura europea. Fue el arte del Renacimiento, él mismo hecho posible por el alegorismo patrístico y medieval, el que garantizó la «supervivencia de los antiguos dioses» (J. Seznec). Pero el paganismo se halla neutralizado en él o, más exactamente, conservado en su neutralidad moral, «demónica». Un intento de resucitar el paganismo fuera del catolicismo cobra enseguida rasgos sospechosos y hasta francamente demoníacos. Se persuadirá uno de ello, de modo casi sensible, comparando las estatuas griegas auténticas o imitadas por los renacentistas con sus copias del Foro Itálico (ex-Forum Mussolini), o con las de Arno Breker...

Si esto es así, un esfuerzo en favor del Cristianismo nada tiene de partidario ni de interesado. Con él, es el conjunto de la cultura europea el que se ve defendido.

X. CONCLUSIÓN: EUROPA ¿ES AÚN ROMANA?

El precedente ensayo se propuso, con la libertad que permite este género literario, efectuar una lectura de la historia cultural de Europa. No se trataba, sin embargo, de inventariar una vez más el contenido de esta, ni tampoco de relatar historia alguna, sino de reflexionar sobre el sentido de una aventura o de un experimento. Mi objetivo no es invitar al europeo a echar una mirada satisfecha sobre los resultados obtenidos. Deseo más bien proponerle, con el concepto de «romanidad» que he intentado exponer, un modelo de práctica cultural que no considero que haya perdido nada de su actualidad y hasta de su urgencia.

Me gustaría preguntarme aquí, para terminar, en qué medida el modelo que propongo puede valer todavía como norma. Y, en primer lugar, qué es lo que podría impedir la continuación de esta aventura. Inquiriré, pues, cuáles son las amenazas que pesan sobre Europa. No los diversos problemas que pueden presentarse a la comunidad de los Quince o más: esos problemas externos —como la competencia económica del Extremo Oriente, el derrumbamiento de una parte del mundo leninista, la miseria del tercer mundo— o internos —como la debilidad demográfica, la asimilación de los inmigrantes, la degradación de los sistemas educativos, etc.— son (quizás) amenazas para Europa como realidad geopolítica.

Ahora bien, en este ensayo solo me ocupo de Europa entendida como realidad cultural. Sé que esta no flota en el éter de las ideas puras y que requiere una base concreta sana, en particular ahí donde la cultura se interfiere con el dominio político —en la educación—. Pero prefiero dejar que atienda a este fundamento gente más competente, para preguntarme solo qué es lo que podría impedir a Europa el seguir siendo o el volver a ser ella misma, lo que amenaza, si así puede decirse, la europeidad de Europa —para mí su «romanidad»—. No daré aquí más que un esbozo, sobre el que volveré acaso un día.

Marcionismo y modernidad

Se habrá observado que las referencias históricas del presente ensayo se han tomado sobre todo de la Antigüedad y la Edad Media. Primero, desde luego, porque este es el terreno que conozco menos mal. Pero hay también una razón de fondo: que es en la Edad Media cuando Europa se ha constituido, distinguiéndose de sus diversos «otros». No tengo en modo alguno la intención de hacer soñar con una mítica Edad Media durante la que Europa y la Cristiandad se habrían visto unidas en una sociedad orgánica y sin conflictos. Hay, a propósito de esto, una leyenda fomentada por la nostalgia romántica de una sociedad prerrevolucionaria³³⁴. Los historiadores han hecho justicia de ello desde hace tiempo.

Pero, incluso si se la ha exorcizado, hay una cuestión que sigue siendo inevitable: si Europa se ha constituido en la Edad Media, y suponiendo que la modernidad sea ciertamente una salida de la Edad Media, ¿es la modernidad un peligro para Europa? Habría que plantear aquí toda una serie de cuestiones: ¿es la modernidad una ruptura con la Edad Media? ¿Está, por el contrario, en continuidad con ella y es, por tanto, su legítima heredera? Y, antes, ¿qué es la modernidad? Se comprenderá que no pueda pretender resolver estas cuestiones, ni siquiera plantearlas correctamente, en el marco de este ensayo³³⁵.

Cabe abordar el problema desde el ángulo de un concepto que he usado más arriba: el de marcionismo³³⁶. ¿Estaríamos asistiendo a un retorno de la gnosis y, en particular, del marcionismo? Apunto la existencia de un debate, en el que no puedo entrar aquí³³⁷. Eric Voegelin ha intentado considerar, no solo ciertas tendencias de la modernidad, sino el conjunto del proyecto de esta, como un resurgimiento de la gnosis. Apenas nombra, por su parte, a los gnósticos concretos contra los que lucharon los Padres y, en particular, no dice nada sobre Marción³³⁸. Hans Blumenberg, por el contrario, ha caracterizado la Edad Media como un esfuerzo para

superar la gnosis, pero un esfuerzo que se habría parado en seco. Es su fracaso lo que explicaría en gran medida la necesidad del tránsito a la modernidad y, por tanto, según el título de una obra fundamental, la «legitimidad de los tiempos modernos»³³⁹.

Pueden distinguirse dos rasgos marcionistas de la modernidad: por relación con la historia y por relación con la naturaleza.

Marcionismo histórico

He caracterizado más arriba la actitud de una ruptura total con el pasado, considerado como si no tuviera nada más que enseñarnos, como la de un marcionismo cultural³⁴⁰. Pues bien, podemos preguntarnos si la modernidad no se vería especialmente amenazada por esta herejía. Es, en todo caso, lo que ha de producirse si la modernidad es inseparable de la idea de un progreso que permitiría dar definitivas vacaciones a un pasado presuntamente oscuro. Esta idea de progreso coincide sistemáticamente con la historización del pasado someramente aludida³⁴¹. Es preciso, en efecto, que no se deje al pasado caduco deslizarse en el olvido, sino que se inmovilice en una memoria, para que el progreso pueda experimentar su propia realidad midiendo la distancia recorrida.

Si la romanidad de Europa depende de su relación con el helenismo, parece que tal relación está a punto de perderse. A menudo imaginamos que no tenemos ya nada que aprender de una fuente clásica y, como consecuencia, que no tenemos ya nada que enseñar a barbarie alguna. Ciertamente, los estudios de la Antigüedad pueden seguir nutriendo a una corporación bastante numerosa de filólogos e historiadores. Pero, por una parte, la referencia clásica no es ya consabida para el público, incluso culto; y, por otra, hasta en el interior de los medios especializados en los estudios llamados «clásicos», la idea misma de que ciertos textos pueden tener un valor «clásico» ha retrocedido, en beneficio de la objetividad, real o presunta, de una mirada puramente histórica. Que los antiguos puedan tener algo que enseñarnos, ya casi nadie se atreve a

mantenerlo. Las fuentes de la cultura europea se ponen en el mismo plano que las demás civilizaciones. Este abandono puede explicarse por el mismo fenómeno de compensación que el que vimos más arriba³⁴²: el final del privilegio reconocido a los estudios clásicos es simultáneo a la descolonización. Oír implícitamente la cantilena de que uno no es sino un bárbaro por desbatar, sin poder desquitarse con los indígenas, no podría ya acaso soportarse...

Ahora bien, todo sucede como si un cierto equilibrio entre el sentimiento de superioridad y el de inferioridad se recobrase a otro nivel; pero sin constituir ya desde ahora una tensión capaz de engendrar un dinamismo. Ya no es más que una mezcla de no superioridad y de no inferioridad. Se ven codearse en él un sentimiento de culpabilidad ante un liderazgo que nada viene ya a justificar, con un desprecio más o menos confesado frente a los presuntos «subdesarrollados». El sueño de la filología era el de hacernos volver a ser griegos. Tal sueño se ha realizado. Pero de manera irónica. Hemos querido saltar por encima de los romanos para llegar a ser nosotros mismos los modelos de la cultura. Al hacerlo, hemos suprimido la distancia entre el griego y el «bárbaro» que constituía la romanidad misma, distancia que permitía la enculturación. Nos hemos vuelto así bárbaros, y no ya bárbaros helenizados, sino griegos barbarizados, solo conscientes a medias de su propia barbarie. La expansión europea ha podido llevar consigo en el pasado la difusión de una cultura de vocación universal. Esta ha podido desprenderse de los conquistadores europeos e incluso volverse contra ellos. Pero si el imperialismo hoy no consiste más que en imponer a otros el propio modo de vida, el modo de vida particular de una región geográfica y económica determinada, no tiene ya ninguna legitimidad.

Marcionismo técnico

La técnica moderna reposa en el postulado de que hay que rehacer el mundo. Está, pues, mal hecho. De esta suerte, la modernidad ha aceptado una premisa fundamental de la gnosis: el mundo natural

es malo, o, en todo caso, no es bueno. La ciencia galileana y newtoniana ha hecho imposible ver el universo físico como gobernado por principios análogos a los que regulan nuestra acción³⁴³. Nosotros somos una excepción —y quizá solo aparente— en un universo gobernado por puras relaciones de fuerza. La ciencia moderna de la naturaleza nos obliga a admitir la neutralidad moral de su objeto. Pero cura la herida que abre, en la medida en que permite al mismo tiempo corregir, mediante la técnica, lo que la naturaleza tiene de imperfecto.

Es interesante observar que esta visión del mundo coexiste con el marcionismo en algunos de sus más consecuentes representantes. Así, Espinosa, que reabsorbe en las leyes de la naturaleza en general la excepción que parece constituir el hombre, es asimismo el autor del Tratado teológico-político, que implica un rechazo del Antiguo Testamento en beneficio de lo que él llama Cristo. Schopenhauer, que instaló en el pensamiento europeo de fines del XIX la convicción según la cual el universo es malo, defiende a los gnósticos y aprueba la empresa marcionista de una separación de los dos Testamentos en beneficio solo del Nuevo, estirado este hacia el budismo³⁴⁴.

¿Somos aún romanos?

Relación con la historia

La pérdida de un contacto explícitamente buscado con las fuentes antiguas me parece real. Y me parece también lamentable. Un mundo en el que el acceso directo a Homero o a Virgilio fuera tan solo cosa de especialistas me parecería singularmente empobrecido, y yo me adhiero a los esfuerzos que se hacen en favor de los estudios clásicos.

Pero esta pérdida no me parece, con todo, lo más grave. Esta relación con las fuentes antiguas no es en el fondo sino el paradigma de algo más general, a saber, de la secundariedad cultural, de la actitud «romana». Más grave sería la pérdida de esa diferencia de potencial entre un clasicismo y una barbarie que me parece constituir el motor de Europa. El clasicismo (el polo «helénico») puede situarse allende el mantenimiento de la herencia griega; la barbarie, igualmente, puede ser interior³⁴⁵, y su conquista no tiene necesidad alguna de desplegarse en un imperialismo o una colonización. La cuestión más grave parece ser, pues, la de saber si el desnivel fundador se da todavía.

El peligro para Europa no puede venir de fuera. Por la simple razón de que esta no puede concebirse como un «dentro». El peligro reside justamente en esa manera de pensar: una vez que se considera como un espacio cerrado, separado de los demás, lo que está en el exterior no puede aparecerle más que como una amenaza. Se percibe un eco de esto en los problemas ligados con la inmigración: la importación de mano de obra da lugar a un fantasma de invasión de un «interior» por un «exterior» que se supone que turba su pureza. Mientras Europa se conciba así, mostrará que ya no cree que lo que tiene que proponer sea capaz de interesar a aquellos a

quienes la casualidad ha hecho nacer fuera de sus fronteras.

Así, el peligro para Europa estaría en dejar de remitir al modelo respecto del cual se sabe extraña e inferior, para predicarse a sí misma, para ponerse a sí misma en su particularidad como ejemplo. Lo que sería grave es que Europa considerase lo universal de que ella es portadora (lo «griego» de lo que somos «romanos») como una particularidad local válida solo para ella y que no tiene que extenderse a otras culturas. Ahora bien, a veces se oye decir, por ejemplo, que la libertad, el Estado de derecho, el derecho a la integridad corporal, etc. no serían buenos para ciertos pueblos, cuya tradición, que se supone merece un respeto infinito, está en el despotismo, la mentira oficial o la mutilación. Como si la libertad y la verdad fueran rarezas locales situadas en el mismo plano que el llevar falda escocesa o consumir caracoles.

Acaso la tentación no pueda ser exorcizada más que si la Iglesia cristiana continúa oponiéndole un rechazo suficientemente firme en el plano fundamental, manteniendo, en su relación con la Antigua Alianza, la conciencia de su secundariedad. Hemos visto, en efecto, que la secundariedad en el terreno religioso no tiene que ver con el tiempo: la Antigua Alianza no es un pasado del que nos alejaríamos, sino un fundamento permanente³⁴⁶. No entra, pues, en la dialéctica del progreso y de la historización, a la cual, en cambio, la relación con el pasado «clásico» no puede escapar. Es, por tanto, en ese plano en el que importa salvaguardar la conciencia más viva de ella.

Relación con la naturaleza y con el cuerpo

Nosotros no podemos ya ser paganos, en razón de que la naturaleza ha perdido para nosotros la evidencia de su bondad. La convicción de la bondad del universo y de un buen orden duró apenas sin discusión desde la Antigüedad hasta el final de la Edad Media. No cabe ya reafirmarla en la época técnica. A pesar de la inadecuada manera en que entendía los dioses griegos, Marx tiene al menos razón en este punto: no podemos ya creer en los dioses del Olimpo,

ahora que podemos producir los efectos que antaño se les atribuían³⁴⁷.

Pero, mucho antes de que la técnica nos impidiera creer en los dioses del paganismo, Israel recibía la prohibición de rendirles culto. Los profetas se entregaron a una desmitificación de los poderes naturales, negándose a doblar la rodilla ante ellos, ya se trate de los cuerpos celestes, ya de los elementos de la fecundidad vegetal y animal (fuentes, fenómenos atmosféricos, órganos sexuales, etc.). Estos son reducidos al estado de lo que ha sido creado en función del hombre. Ello se advierte desde el relato de la creación que abre nuestras Biblias: el sol y la luna no son siquiera nombrados en él, sino reducidos al estatuto de lámparas y de medidas del tiempo. Y el Cristianismo no se retrae de esta radical desmitificación.

Esta lleva consigo una determinada actitud ante la naturaleza. Una naturaleza que ya no es considerada como sagrada se vuelve accesible al hombre. Este tiene como función el dominarla. No se trata de someterla a sus caprichos agotándola, sino de servirse de ella como instrumento de los actos de libertad que solo el hombre es capaz de hacer. Hay que reivindicar, pues, una legitimidad cristiana de la utilización técnica de la naturaleza³⁴⁸. Puede que la desmitificación de la que ha sido portador el Cristianismo haya tenido un papel, no solo en la emergencia de la técnica, sino en la de la ciencia moderna que la hace posible. Obligando a salir del universo del paganismo antiguo, el Cristianismo contribuyó, de hecho, a hacer necesaria una física nueva que se fundase en otros conceptos diferentes que la física griega, de inspiración aristotélica. Esto es quizá lo que se puede descubrir en la polémica de Juan Filopón con aquella³⁴⁹.

Pero es preciso enseguida reafirmar la bondad del cuerpo. Primero, como realidad biológica, suponiendo que la óptica de la biología baste para agotar e incluso para captar el fenómeno del cuerpo. Y, sobre todo, como realidad personal. Y el Cristianismo tiene aquí algo que decir. Podría ser, por lo demás, que la Iglesia católica poseyera, en esta afirmación de la bondad del cuerpo, un secreto precioso para nuestra época y de una candente actualidad, en una época en que el cuerpo humano, considerado ya como una pura

máquina, corre el riesgo de ser amenazado, a consecuencia de los progresos de la genética, por una agresión sin precedentes, ya no desde el exterior, sino desde el interior, por un ataque que apunta, no ya a destruirlo, sino que pretende reconstruirlo de acuerdo con un plan determinado.

El Cristianismo posee en su tradición un adagio sobre la gracia: que no suprime la naturaleza, sino que la perfecciona (*gratia non tollit, sed perficit naturam*). Se podría aplicar este principio a la relación técnica con la naturaleza. No se trata de adorar a una naturaleza divinizada, ni de soñar con liberarse de una naturaleza demonizada, sino de establecer una relación flexible con ella. La técnica puede ciertamente perfeccionar la naturaleza, mas no se trata para ella de suprimir aquello en lo que esta alcanza su cumbre, el cuerpo humano como lugar de la encarnación y como soporte de la persona.

Quizá fuera necesario apelar a algo que se podría llamar una tercera romanidad. Esta ya no se situaría por relación a la herencia religiosa «judía» o a la herencia cultural «griega», sino más bien por relación a la naturaleza. Se trataría aquí también de saberse herederos y deudores de una sabiduría y una revelación que nos preceden: la «sabiduría del cuerpo» (Nietzsche) y la aparición en la carne de un rostro personal.

El Cristianismo y el porvenir de Europa

El Cristianismo y su versión católica han podido desempeñar en los comienzos de la construcción europea un cierto papel, a través de la fe de algunos de sus protagonistas. Se ha recordado muchas veces: Konrad Adenauer, Robert Schuman, Alcide de Gasperi estaban, como cristianos, convencidos a la vez de la unidad profunda de una civilización que era la suya y de la maldad radical de las relaciones internacionales fundadas en la violencia. Pero la fe cristiana no tiene por qué intervenir en la construcción europea en el sentido de que pudiera proporcionar recetas que permitieran resolver de modo más satisfactorio tal o cual problema técnico. No es que esta dimensión sea vil o subalterna. Es, al revés, esencial, y creo incluso que es, por el contrario, un indicio del espíritu católico el rechazar un etéreo espiritualismo. Es muy deseable que haya cristianos que se dediquen a resolver problemas concretos de la sociedad moderna. Pero, acerca del análisis de estos problemas, su fe no les suministra luz particular alguna.

En cambio, podría ser que el Cristianismo pudiese ayudar a dar a la construcción europea algo que no es aparente y que, por esta razón, no es examinado apenas. Tal cosa no es nada menos que el objeto mismo de esa construcción. Porque ¿estamos bien seguros de que lo que se construye es verdaderamente Europa?, ¿de que no es simplemente una zona de libre cambio, o un centro de poder, que no se definiría más que por su situación geográfica y por el nombre que se ha dado, de manera accidental, a «un pequeño cabo del continente asiático» (Valéry)?

Para que Europa siga siendo ella misma no es necesario que todos los que la pueblan se reconozcan explícitamente como cristianos, y menos aún como «militantes». El «sueño de Compostela», el de una reconquista —¿realizada con qué medios?—, no me parece existir más que en la cabeza de quienes lo denuncian. Pero hay, con todo, que preguntarse si Europa puede privarse de los elementos que más

arriba hemos tratado de poner de manifiesto sin desnaturalizarse.

Europa ha de seguir siendo, o volver a ser, el lugar de la separación de lo temporal y lo espiritual, más aún, de la paz entre ellos — reconociendo cada uno al otro su legitimidad en su dominio propio —. Ha de seguir siendo, o volver a ser, el lugar en que se reconoce un íntimo vínculo del hombre con Dios, una alianza que alcanza hasta las dimensiones más carnales de la humanidad, que deben ser objeto de un respeto sin quiebra. Ha de seguir siendo, o volver a ser, el lugar en el que la unidad entre los hombres no pueda hacerse en torno a una ideología, sino en las relaciones entre personas y grupos concretos. Si estos elementos hubieran de borrarse totalmente, se habría acaso construido algo, quizá algo duradero. Pero ¿sería todavía Europa?

No sé si Europa tiene porvenir. Creo en cambio saber cómo podría impedirse a sí misma el tenerlo: una Europa que diera en creer que eso de que es portadora solo vale para ella, una Europa que buscase su identidad en el repliegue sobre lo que tiene de particular (por ejemplo, en un «indoeuropeo» de pacotilla), dejaría de merecer tener porvenir. La tarea cultural que espera a la Europa de hoy podría, pues, consistir, en el sentido que he dicho, en volver a ser «romana». Si Europa ha de recobrar la conciencia de sí misma, habrá de dar pruebas a la vez —si puedo echar mano de dos lenguas en un juego de palabras por una vez verdaderamente europeo— de Selbstbewusstsein y de selfconsciousness. Estos dos aparentes sinónimos designan, de hecho, contrarios.

Traduzcámoslos aplicándolos a Europa: habrá de ser consciente a la vez de su valor y de su indignidad. De su valor frente a la barbarie interna y externa a la que le es preciso dominar; y de su indignidad respecto de aquello de lo que ella no es más que mensajera y servidora.

NOTA FINAL

Si, en lugar de un «prólogo con casco», ofrezco aquí toda una armadura, se verá que no está hecha apenas más que de algunas claves y de muchos bemoles.

La idea de escribir este ensayo me la ha dado, desde luego, la perspectiva de la unificación europea. Esta ha provocado ya una reflexión que no se ha limitado a mostrar que cada cual encuentra en ella su beneficio. Ha invitado igualmente a interrogarse por el pasado de Europa y releerlo desde el punto de vista de su próxima unidad. Muchos buenos trabajos recientes (por ejemplo, la obra de K. Pomian) han intentado una historia de Europa o de la idea europea. No puedo sino remitir a ellos en lo que respecta a la base histórica que presupongo.

Mi pretensión es otra y 1992 no es más que la ocasión de ella. Pretendo, en efecto, interrogarme aquí por la esencia de Europa, por lo que es en el fondo. Pero, para hacerlo, no me propongo confeccionar el inventario del contenido de la cultura europea, hacer el «análisis espectral» de ella, al modo de Keyserling. No trato de medir la aportación de cada tradición religiosa o nacional, ni menos aún la contribución de los individuos. Los que se me ocurre citar no intervienen más que ahí donde pueden ilustrar mi único objeto.

Este no es el contenido de la cultura europea, del que no trato más que en modo oblicuo, sino únicamente la forma de ella. Para mí se trata, a propósito de la transmisión de ese contenido, de poner en claro el dinamismo interno que hace posible la aventura cultural de Europa. A este resorte lo he calificado aquí de «romano». Como se ve, se trata menos de la Roma republicana o imperial que de un aspecto de la historia, y hasta del mito cultural de esta, que he aislado y generalizado.

Por una parte observo la pasada fecundidad de este. Mas deseo

asimismo ayudar a que no se agote. No se trata, pues, solo de describir un pasado, sino también de proyectar un porvenir, (re)proponiendo a Europa un modelo de relación con lo que es propio de ella.

No imagino que no hablo desde ninguna parte, y el lector tiene derecho a saber quién se dirige a él, cuál es mi punto de vista, dónde se sitúa aquello que sé más o menos mal. Soy francés, católico, filósofo de formación, universitario de oficio. Mi campo de investigación, comenzado por el pensamiento griego clásico, se orienta actualmente hacia la Edad Media, sobre todo judía y musulmana.

Mis orígenes explican ciertos acentos y ciertos silencios. Y muy en primer lugar la intención misma de escribir este ensayo. Como europeo que escribe sobre Europa, soy parte interesada de aquello de lo que hablo. A pesar de la pretensión de objetividad que me impone la ética común a todo escritor, no puedo soñar con haberme desprendido totalmente de estos vínculos.

Mi nacionalidad y mi formación explican el lugar que ocupan las referencias francesas, o una cierta preponderancia de los ámbitos culturales germánico y anglosajón sobre los ámbitos latino y eslavo. Mi oficio explica la preferencia dada a la transmisión de la herencia filosófica respecto de otras dimensiones de la cultura (cap. IV). Mi pertenencia religiosa explica mi insistencia en el papel del Cristianismo en la formación de Europa (cap. IX) y mi intento de valorar la contribución de la Iglesia católica (pp. 197ss.).

Mis orígenes explican también ciertos pudores: he dudado de hablar despacio de los mundos ortodoxo y protestante, sea para evaluar su aportación positiva a la historia europea, sea para medir su responsabilidad en las dimensiones más sombrías de esta. He preferido dejar a cada cual la preocupación por reivindicar su pasado o llorar sus culpas. Mi tema me obligaba en cambio a hablar del judaísmo y del Islam, considerados desde el ángulo de su influencia cultural. Lo he hecho con el mayor de los respetos, pero, inevitablemente, desde fuera.

No quiero, sin embargo, reducir lo que digo a la expresión de una vaga «sensibilidad». Pretendo aportar argumentos, que se juzgarán por lo que valgan.

Uno puede sorprenderse de hallar, en una obra que se presenta como un ensayo, un aparato crítico que la hace apartarse de las reglas de agilidad propias de este género literario: abundantes notas, llenas de referencias bibliográficas, y un índice. No pretendo en modo alguno hacer gala de mi erudición: a los entendidos no les costará adivinar que, sobre muchos puntos, es de segunda mano. Por el contrario, querría poner a disposición del lector, cada vez que señalo un hecho poco conocido, cómo desconfiar de mí, e indicarle el verdadero hombre de ciencia que podría enseñarle más acerca de ello.

No he citado, en cambio, todo lo que he leído, y menos aún todo lo que habría debido leer. Igualmente me he tomado la libertad de citar los libros en las ediciones que tenía a mano, unas veces en su versión original, otras en traducción.

Muchas de las ideas que desarrollo aquí han sido elaboradas primero en textos aparecidos en otra parte, y particularmente en:

«L'avenir romain de l'Europe», *Communio*, IX-2 (marzo-abril 1984), pp. 123-130. Trad. italiana en *Identità culturale dell'Europa. Le vie della pace*, Aic, Turín 1984, pp. 147-153.

«Christianisme et culture. Quelques remarques de circonstance», *Communio*, XI-2 (marzo-abril 1986), pp. 46-63.

«L'Europe et le défi chrétien», *Communio*, XV-3 (mayo-agosto 1990), pp. 6-17. Traducción castellana en *Catolicismo y cultura*, EDICE, Madrid 1990, pp. 73-86.

«Les intermédiaires invisibles: entre les Grecs et nous, Romains et Arabes», en R.-P. Droit (ed.), *Les Grecs, les Romains et nous. L'Antiquité est-elle moderne?*, Le Monde Édition, Paris 1991, pp. 18-35.

«Le fondamenti dell'Europa. Il cristianesimo come forma della cultura europea» (trad. E. Tartagni), en *Cristianesimo e cultura in Europa. Memoria, coscienza, progetto. Atti del Simposio presinodale* (Vaticano, 28-31 octubre 1991), CSEO, 1991, pp. 25-36.

A la inversa, he tenido ocasión, tras las dos primeras ediciones, de ser llamado a presentar mi tesis oralmente o por escrito. Han sido publicados:

«Christ, Culture, and the New Europe», *First Things* (Nueva York), n. ° 25, agosto-septiembre 1992, pp. 36-40.

Le Nouvel Observateur, Dossiers, n. ° 13, noviembre 1992, «*Les trente capitales culturelles de l'Europe*», p. 12.

«Europe, tous les chemins passent par Rome», *Esprit*, n. ° 189, febrero 1993, pp. 32-40; trad. alemana G. Reisecker: «Europa: alle Wege führen über Rom», H. Gsöllpointer (ed.), *Netz Europa*, Linz, 1994, pp. 9-15; trad. húngara J. Török: «Európa: minden út Rómába vezet», *Communio, Nemzetközi katolikus folyóirat*, 1993, pp. 42-52.

L'Arche, Mensuel du judaïsme français, n. ° 428, abril 1993, p. 88.

«A Europa das racionalidades», *Communio, Revista Internacional Catolica* (Lisboa), XI (1994), pp. 358-364 (original francés inédito).

«Grandeur et humilité des cultures», *Face à la création la responsabilité de l'homme. Rencontre entre l'Est et l'Ouest*, Novgorod-San Petersburgo, Mame/ACCE, 1996, pp. 150-154.

«L'incendie et l'aqueduc», *Le Banquet, Revue du CERAP*, n. ° 8, 1 semestre 1996, pp. 38-49.

«Orient und Okzident. Modelle 'römischer' Christenheit» (trad. A. Marenzeller), en O. Kallscheuer (ed.), Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Fischer, Francfort, 1996, pp. 45-65 y 325-327 (original inglés inédito).

«Die Geschichte der europäischen Kultur als Selbsteuropäisierung» (trad. W. Seitter), Tumult. Schriften zur Verkehrswissenschaft (Viena), «Europas Grenzen», 22 (1996), pp. 94-100.

«Sohnland Europa», P. Koslowski/R. Brague, Vaterland Europa? Europäische und nationale Identität im Konflikt (Passagen forum), Passagen Verlag, Viena, 1997, pp. 19-42.

Si bien no he querido ni podido hacer de historiador, he tenido con todo que sobrevolar extensos bloques de la historia. Amigos competentes han aceptado releer el manuscrito, evitándome ciertas patrañas, reparando determinadas omisiones y llevándome a aclarar más de un punto que yo había tratado de manera demasiado alusiva.

Es el caso de Marie-Helène Congourdeau (CNRS, Historia Bizantina) y del P. Guy Bedouelle O. P. (Friburgo, Historia de la Iglesia). Mi colega Françoise Micheau (París I, Historia del Oriente Medio Medieval) me ha concedido generosamente su tiempo para efectuar un cuidadoso cepillado de conjunto y comunicarme muchos preciosos documentos. En las notas he señalado con sus iniciales lo que les debo directamente. Philippe Cormier (Nantes, Filosofía) y Guy Stroumsa (Jerusalén, Religión Comparada) han leído el manuscrito en diferentes estadios de su elaboración. Thierry Bert ha leído el texto como teórico y práctico en asuntos europeos. Corinne Marion, por quien tengo el honor de ser editado, ha desempeñado su oficio con conciencia y simpatía.

Todos me han señalado preciosas correcciones y precisiones. Les expreso mi más vivo agradecimiento. Pero les declaro inocentes de todas las incongruencias que queden en este ensayo y les absuelvo de toda complicidad con la tesis central de él.

El título de esta obra es excelente. Estoy, pues, muy avergonzado de no haberlo encontrado yo, pero contento de hallar aquí una ocasión más para dar las gracias a Jean-Luc Marion.

A mi mujer, en fin, que ha corregido al autor y sostenido la obra — si es que no ha sido lo contrario—, el dedicarle este trabajo no es más que devolverle lo que es suyo.

Una segunda versión, ampliada y (espero) mejorada, ha sido publicada en febrero de 1993. Ella es la que está en la base de las traducciones catalana, alemana, checa, húngara, española, rusa y turca. La presente versión ha sido aún ampliada y, de nuevo espero, mejorada. He integrado en ella las observaciones que se me han hecho oralmente o por escrito por parte de diversos revisores, así como mis propias reflexiones ulteriores, a veces publicadas en artículos cuya lista he dado ya arriba. Mi traductora italiana, A. Soldati, me ha permitido corregir varios errores de referencia. La presente versión se ha confiado además a los traductores griego, esloveno, rumano y polaco.

París, agosto de 1998.

¹ Heródoto, VII, 73.

² Respectivamente, Aristóteles, Física, V, 1, 224 b 21, y Política, VII, 7, 1327 b 20-33, sobre todo 24 ss.

³ Para este recuerdo histórico y geográfico, renuncio a indicar una bibliografía. Se hallará todo lo necesario en los trabajos de los historiadores. Me limitaré a indicar en nota algunas obras típicas. La importancia de una delimitación cronológica y geográfica de Europa es subrayada por O. Halecki, *The Limits and Divisions of European History*, Nueva York, Sheed & Ward, 1950, XIV-242 pp.

⁴ La importancia de la cuenca mediterránea como marco general de la historia occidental no hace falta recordarla, en particular tras los diversos trabajos de F. Braudel.

⁵ Aquí como en el resto de este ensayo me pliego a la convención ortográfica que distingue, por una parte, el nombre común islam (con minúscula), que designa una actitud de sumisión y la religión de Mahoma, y por otra, el nombre propio Islam (con mayúscula), que designa la civilización marcada por la religión del islam, un poco como se distingue el cristianismo de la Cristiandad.

⁶ Cf. H.-I. Marrou, *Décadence romaine ou Antiquité tardive?*, París, Seuil, 1977, p. 25.

⁷ Cf. el ensayo germinal de Henri Pirenne, «Mahomet et Charlemagne» (1922), en *Histoire économique de l'Occident médiéval*, DDB, París, 1951, pp. 62-70. Los historiadores han discutido, no la importancia capital de la escisión entre las orillas septentrionales y meridionales del Mediterráneo, sino las consecuencias que el historiador belga vinculaba a ella. Cf. el expediente de la discusión en P. E. Hübinger (éd.), *Bedeutung und Rolle des Islam beim Übergang vom Altertum zum Mittelalter*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968, XII-329 pp.

⁸ Recuerdo aquí las escasas consecuencias de la batalla de Poitiers. La verdadera detención de la expansión musulmana hacia el oeste es, más bien, en la misma época, el fracaso de las expediciones contra Bizancio. Cf. B. Lewis, *Comment l'Islam a découvert*

l'Europe, París, NRF, 1990, pp. 10-12.

⁹ Cf. *infra*, cap. IV, p. 75 ss.

¹⁰ Cf. el ensayo extremadamente sugestivo de G. E. von Grünebaum «Parallelism, Convergence and Influence in the Relations of Arab and Byzantine Philosophy, Literature and Piety», *Dumbarton Oaks Papers*, 18 (1964), pp. 91-111.

¹¹ O. Halecki, polaco él mismo, muestra bien con qué prudencia hay que practicar aquí este corte. Cf. *op. cit.*, cap. VI: «The geographical divisions (a) Western and Eastern Europe», 105-122.

¹² En este terreno, un libro me ha ayudado mucho a comprender hasta qué punto yo no entendía nada: A. y J. Sellier, *Atlas des peuples d'Europe centrale*, La Découverte, París, 1991, 192 pp.

¹³ Sobre la reticencia de los occidentales del Renacimiento a integrar a Rusia en Europa, cf. D. Hay, *Europe. The emergence of an idea*, Edinburgh U. P., 1957, p. 123.

¹⁴ La bibliografía sobre este asunto es abundante. Cf., por ejemplo, E. Saïd, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, París, Seuil, 1980, 389 pp. (con la respuesta de B. Lewis, «La question de l'orientalisme», en *Le retour de l'Islam*, París, NRF, 1985, pp. 291-314, y T. Hentsch, *L'Orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*, París, Minuit, 1988, 290 pp.

¹⁵ Cf. Platón, *El Político*, 262 d.

¹⁶ Cf. R.-P. Droit, *L'oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*, París, PUF, 1989, 262 pp.

¹⁷ Cf. G. W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, T. S. Jerome Lectures, Ann Arbor, Michigan, 1990, cap. VI.

¹⁸ En cambio, parece que el derecho romano ha dejado muy pocas huellas en el derecho musulmán, al contrario de lo que se había creído desde Goldziher. Cf. P. Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law. The Origins of the Islamic Patronate*, Cambridge University Press, 1987, 178 pp.

¹⁹ C. H. Becker, «Der Islam als Problem» (1910), en *Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*. Islamstudien, Quelle & Meyer, Leipzig, t. 1, 1924, p. 16. Cf. también todo el ensayo «Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte», *ibid.* pp. 24-39, que defiende con fuerza la pertenencia del mundo islámico al Occidente.

²⁰ El reconocimiento de los sacramentos católicos por las iglesias ortodoxas no es siempre claro en el plano de los principios. En todo caso, la práctica no lo es.

²¹ Tratado sobre el alma, I, § 6, ed. Petit et al., t. 1, p. 468, o el prólogo a su traducción del *De ente et essentia*, *ibid.* VI, 177 ss. (M.-H. C.).

²² Cf. B. Laourdas, «Michel Apostolis. 'Discours sur la Grèce et l'Europe'» (en griego), en *Epetèris Etaireias Byzantinôn Spoudôn*, 19 (1949), pp. 235-244, edición pp. 239-244. Cf. sobre todo § 4, p. 243 (M.-H. C.).

²³ Debo este detalle a la amistad de M. Yves Hamant (París X-Nanterre).

²⁴ Cf. las Memorias de Elías Canetti, *Die gerettete Zunge. Geschichte einer Jugend*. Fischer Taschenbuch Verlag, 1984, p. 114, y *Die Fackel im Ohr. Lebensgeschichte 1921-1931*, *ibid.*, 1991, p. 81.

²⁵ Sobre este tema, cf. mi artículo «Athens, Jerusalem, Mecca. Leo Strauss's 'Muslim' Understanding of Greek Philosophy», *Poetics Today*, 19, 1998, pp. 237-259.

²⁶ Romanos 1,16; 3,9; 10,12; I Corintios 1,24; 10,32; 12,13; Gálatas 3,28; Colosenses 3,11.

²⁷ Tertuliano, *De praescriptionibus ad haereticos*, cap. 7 (PL 3, 23a).

²⁸ H. Heine, Ludwig Börne. Eine Denkschrift (1837-1839), I, y luego II, 8 -cuarta «carta de Helgoland» (29 de julio de 1830), en *Ein deutsches Zerwürfnis*, ed. H. M. Enzensberger, F. Greno, Nordlingen, 1986, pp. 128, 157 ss.

²⁹ S. D. Luzzatto, «Atticisme et judaïsme» (primer esbozo el 18 de enero de 1838), publicado en *Otsar Nechmad IV* (1863), pp. 131 ss.

³⁰ M. Arnold, *Culture and Anarchy* (1869), cap. IV.

³¹ L. Chestov, *Athènes et Jérusalem. Un essai de philosophie religieuse*, Flammarion, París, 1967, 349 pp. (original ruso escrito en 1937 y aparecido en 1952).

³² Goethe, «Israel in der Wüste», comienzo, en *Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des West-östlichen Diwans*.

³³ L. Strauss, «Jerusalem and Athens. Some preliminary reflections» (1967), en *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago University Press, 1983, pp. 147-173. Cf. J. R. Sales i Coderch y J. Montserrat i Molas, *Introducció a la lectura de Leo Strauss*, Barcelona d'edicions, 1991, pp. 7-62.

³⁴ M. Serres, *Rome. Le Livre des fondations*, Grasset, París, 1983, pp. 65-69. El autor defiende a Roma contra la fascinación exclusiva por Atenas y Jerusalén, en una meditación no siempre límpida.

³⁵ P. Valéry, «La crise de l'esprit», *Oeuvres. Bibliothèque de la Pléiade*, t. I, pp. 988-1014, sobre todo pp. 1007 ss.; citada la p. 1013.

³⁶ Cf. B. Cerquiglini, *La naissance du français*, PUF, París, 1991, pp. 11 ss.

³⁷ Cf. C. Amalvi, *De l'art et de la manière d'accomoder les héros de l'histoire de France. Essais de mythologie nationale*, Albin Michel, París, 1988, pp. 53-87.

³⁸ A. Suarès, *Vues sur l'Europe*, Grasset, París, 1991 (1939), n. ° XXIII, p. 56.

³⁹ H. Graetz, *Geschichte der Juden (...)*, Introducción, t. I, Leipzig, 1874, p. XX.

⁴⁰ Cf. sobre todo el curso sobre Parménides del semestre de invierno de 1942-1943 (GA 54). Una primera orientación en E. Escoubas, «La question romaine, la question impériale. Autour du tournant», en Heidegger. *Questions ouvertes, Osiris*, París, 1988, pp. 173-188.

⁴¹ Algunas indicaciones en B. Cassin, «Grecs et Romains: les

paradigmes de l'Antiquité chez Hannah Arendt», en *Ontologie et politique*. Hannah Arendt, Tierce, 1989, pp. 17-39, sobre todo pp. 22-26.

⁴² Entre una bibliografía sin límites: Ph. Cormier, *Généalogie de personne*. Critérion, París, 1994, cap. III, especialmente p. 107.

⁴³ Recojo aquí una intuición magníficamente expresada por Péguy. Cf. «L'argent suite», en *Oeuvres en prose, 1909-1914*, Pléiade, NRF, París, 1961, pp. 1216-1219.

⁴⁴ H. Kähler, «Traits essentiels de l'art romain», en *Rome et son empire*, Albin Michel, París, 1963, pp. 5-31.

⁴⁵ Hegel, *Philosophie der Geschichte*, SW, t. 11, p. 366 Glockner.

⁴⁶ Cf. R. Harder, *Eigenart der Griechen. Eine kulturphysiognomische Skizze*, Herder, Friburgo de Brisgovia, 1949, pp. 36 ss.

⁴⁷ Cf. N. Loraux, «L'autochtonie: une topique athénienne», en *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Maspero, París, 1981, pp. 35-73.

⁴⁸ Cf. mi *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, PUF, París, 1988, pp. 18 ss.

⁴⁹ Sobre esta palabra, cf. R. Heinze, «Auctoritas», en *Vom Geiste des Römertums. Ausgewählte Aufsätze*, Teubner, Stuttgart (3ª ed.), 1960, pp. 43-58, y E. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 2, Minuit, París, 1969, p. 150.

⁵⁰ Cf. D. Hay, op. cit., pp. 48 ss, 108 ss.

⁵¹ Chrétien de Troyes, en el prólogo del *Cligès* (1176), aplica este esquema a la caballería.

⁵² Cf. Lucrecio, *De natura rerum*, I, 139, 832; III, 260; Cicerón, *De finibus*, III, II, 5; Séneca, *A Lucilio*, 58, 1; Plinio el Joven, *Cartas*, IV, 18.

⁵³ Cf. L. Bieler, «Das Mittellatein als Sprachproblem», en *Lexis* II, I

(1949), pp. 98-105. La observación es hecha ya por Gibbon, *Autobiography* (World's Classics, n.º 139), Oxford University Press, p. 102.

⁵⁴ Pascal, en pleno siglo XVII, interrumpe, todavía, una demostración matemática comenzada en francés con «y os lo diré en latín, pues para esto de nada sirve el francés» (Carta a Fermat, del 29 de julio de 1654).

⁵⁵ La idea según la cual el latín habría tenido un valor absoluto para la Edad Media se encuentra en E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Francke, Berna, 1948, p. 33, todavía citado en K. O. Apel, *Die Idee der Sprache in der humanistischen Tradition von Dante bis Vico*, Bouvier, Bonn, 1975 (2ª ed.), p. 91. De hecho, procede de un contrasentido en Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, II, 16, 2. Por lo demás, el pasaje ha sido suprimido en la segunda edición (1953).

⁵⁶ Dante, *De vulgari eloquentia*.

⁵⁷ Cf. H.-I. Marrou, *op. cit.*, p. 134.

⁵⁸ Cf. P. Grimal, *Le siècle des Scipions. Rome et l'hellénisme au temps des guerres puniques*, Aubier, París, 1953, pp. 13 ss.

⁵⁹ Horacio, *Epístolas*, II, I, 156.

⁶⁰ Virgilio, *Eneida*, VI, 847-850.

⁶¹ Péguy, «L'argent suite», en *Oeuvres en prose, 1909-1914*, Bibliothèque de la Pléiade, París, 1961, p. 1217. Se leerá todo el pasaje en pp. 1216-1219.

⁶² Esta soberbia imagen me ha sido sugerida por B. Placido en una revisión de la primera edición de la presente obra. Cf. «Aridateci l'acqua corrente», *La Repubblica*, 9 de noviembre de 1992.

⁶³ Cf. Tucídides, I, 6, 6. Cf. también Platón, *Crátilo*, 397 c 9-d 2 y 421 d 4 ss., así como las implicaciones de Aristóteles, *Política*, II, 8, 1268 b 40.

⁶⁴ Heródoto, *Historias*, II, 53.

⁶⁵ Cf. Hechos de los Apóstoles, 17, 21; y Jámblico, De los misterios de Egipto, VII, 5, pp. 259, 9-14.

⁶⁶ Cf. Schelling, Introducción a la Filosofía de la Mitología, lección 16, p. 380.

⁶⁷ Ps. (?)-Platón, Epinomis, 987 d 8-c 2. Cf. Orígenes, Contra Celso, I, 2 (SC 132, p. 82).

⁶⁸ E. Masqueray, Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie: Kabyles du Djurdjura, Chaouïa de l'Aourâs, Beni Mezâb (Thèse de Lettres, París, 1886), réédité avec introduction par F. Colonna, Archives maghrébines, Édisud, 1983, p. 13 (F. M.).

⁶⁹ El paralelo es muy claro al comienzo de Heart of Darkness de Joseph Conrad.

⁷⁰ Cf. R. Kipling, Stalky y Cía.

⁷¹ A. Paul (Le judaïsme ancien et la Bible, Desclée, 1987) habla de «mellizos».

⁷² Cf. D. M. Dunlop, The History of the Jewish Khazars, Princeton University Press, 1954, XV-293.

⁷³ Cf. Encyclopaedia Judaica, s. v. Yûsuf 'As'ar Ya'thar Dhu Nuwâs (H. Z. Hirschberg), t. 16, cols. 897-900, y J. Rickmans, La persécution des chrétiens himyarites au sixième siècle, Istanbul, Nederlands historisch- archaeologisch instituut in het nabije oosten, 1956, 24 pp.

⁷⁴ Cf. también Saadía Gaon, Les croyances et les convictions, III, 10, ed. Qafih, Jerusalén/Nueva York, 1970, p. 148.

⁷⁵ Guía de descarriados, III, 48; Joël, p. 439, 17 ss.; trad. franc. Munk, p. 396.

⁷⁶ Cf. L. Poliacov, «Musulmans, juifs et marranes», en Les juifs et notre histoire, Flammarion, París, 1973, pp. 34-75 En el mismo sentido la síntesis más amplia de B. Lewis, Juifs en terre d'islam, Flammarion, París, 1989, 259 pp.

⁷⁷ Sobre esto la guía indispensable sigue siendo M. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Graz, 1936 (= Berlin, 1893). Cf. también M. Zonta, *La filosofía antigua en el Medioevo judaico. Le traduzioni ebraiche medievali dei testi filosofici antichi*, Paideia, Brescia, 1996, 301 pp.

⁷⁸ He escogido este ejemplo por haber trabajado yo mismo sobre ese texto. Cf. Thémistius, *Paraphrase au livre «Lambda» de la «Métaphysique»*, traducido del hebreo y del árabe, Vrin, París, 1999 (en prensa).

⁷⁹ Sobre todo esto hay que rendir homenaje a los trabajos de Mlle. M.-T. D'Alverny, recientemente desaparecida (1991). Cf. en particular «Les traductions à deux interprètes, d'arabe en langue vernaculaire et de langue vernaculaire en latin», en *Traductions et traducteurs au Moyen Âge, Actes du colloque international du CNRS, IRHT*, 1989, pp. 193-201.

⁸⁰ Cf. Samuel Ibn Tibbon, *Maamar Yiqqawu hammaim*, p. 175, ed. de Presburgo, 1837, y más adelante Crescas, *Or ha-Shem*, IV, 10 (ed. de Ferrara, p. 256, 8 ss.) y I. Abravanel, *Comentario al libro de Josué 10, 12* (*Torah we-Da'ath*, Jerusalén, 1976, p. 53a). La misma observación en Ibn Jaldún, *Muqaddima*, VI, 18, ed. Quatremère (cito: Q), t. 3, p. 93, 3-7; trad. ingl. F. Rosenthal (cito: R), *Bollingen Series*, University Press of Princeton, 1958 ss., t. 3, pp. 117 ss.; trad. franc. Monteil (cito: M), *Sindbad*, 1978, pp. 1049 ss. Para Bizancio, cf. F. Fuchs, «Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter», *Byzantisches Archiv*, 8 (Leipzig, 1926), pp. 66 ss.

⁸¹ H. U. von Balthasar, *L'engagement de Dieu*, Desclée, París, 1990, pp. 95-103.

⁸² Sobre los rasgos regresivos en la obra de Lutero, cf. K. Flasch, *Das philosophische Denken des Mittelalters von Augustin zu Machiavelli*, Reclam, Stuttgart, 1987, pp. 587-589.

⁸³ Cf. la síntesis de G. Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les Juifs au Moyen Âge*, Cerf, París, 1990, pp. 289-307.

⁸⁴ Además de los trabajos de W. Kluxen, cf. A. Wohlman, *Thomas d'Aquin et Maïmonide. Un dialogue exemplaire*, Cerf, París, 1988,

417 pp.

⁸⁵ A. Castro, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Crítica, Barcelona, 1984 (1ª edición en 1948), cap. X, pp. 447-555.

⁸⁶ Cf. la síntesis de M. Hadas-Lebel, *Jérusalem contre Rome*, Cerf, París, 1990, 553 pp.

⁸⁷ Cf. Th. Haecker, *Vergil, Vater des Abendlandes*, München, 1952, pp. 109-112.

⁸⁸ Cf. E. Peterson, «Kirche aus Juden und Heiden» (1933), en *Theologische Traktate*, Kösel, München, 1951, p. 281.

⁸⁹ Ireneo, *Contra las herejías*, IV, 34, 1; SC 100**, p. 846.

⁹⁰ A. von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Grundlegung der katholischen Kirche*, Hinrichs, Leipzig, 1921, pp. 248 ss. Harnack apunta como resurgimientos contemporáneos del marcionismo a Tolstoi y Gorki.

⁹¹ E. Bloch, en *Geist der Utopie* (1918), apela explícitamente a Marción. M. Buber vio el peligro del marcionismo para el judaísmo, cf. «Esprit d'Israël et monde d'aujourd'hui» (1939), en *Judaïsme*, Verdier, Lagrasse, 1982, pp. 153 ss. Para un diagnóstico del marcionismo aplicado a otros fenómenos culturales, cf. A. Besançon, *La confusion des langues. La crise idéologique de l'Église*, Calmann-Lévy, 1978, sobre todo el cap. VI, «Gnose, idéologie, marcionisme», pp. 133-163.

⁹² Cf. Tertuliano, *Adversus Marcionem*, ed. y trad. de E. Evans, Clarendon Press, Oxford, 1972, IV, 7, pp. 278 ss.

⁹³ Ireneo, *Contra las herejías*, III, 12, 11; SC 34, p. 240, IV, 5, 1; SC 100**, pp. 424 ss.

⁹⁴ Cf. *Der Stern der Erlösung*, III, 3, Suhrkamp, Francfort, 1990, pp. 461 ss.

⁹⁵ Cf. algunas páginas luminosas de A. Falaturi, él mismo musulmán (chiíta), en «Das Fehlen einer Heilsgeschichte im Islam», *Miscellanea Medievalia*, 11: «Die Mächte des Guten und Bösen»

(1977), pp. 72-80.

⁹⁶ Corán, VII, 172.

⁹⁷ Análisis muy fino en R. Arnaldez, *Trois messagers pour un seul Dieu*, Albin Michel, París, 1991 (2ª ed.), cap. I, en particular pp. 19-26.

⁹⁸ Cf. *The First Encyclopaedia of Islam*, «Tahrif», t. 7, col. 618b-619b (Fr. Buhl). Como ocurre a menudo, el primer autor en haber discutido el asunto es I. Goldziher, en «Über muhammedanische Polemik gegen Ahl al-Kitâb», en *Gesammelte Schriften*, Olms, Hildesheim, 1968, t. 2, pp. 1-47. La exposición más completa que yo conozco es: Mgr Ignazio di Matteo, «Il 'tharif' od alterazione della Bibbia secondo i musulmani», *Bessarione*, 26 (1992), pp. 64-111 y 223-260; y también W. Montgomery Watt, «The Early Development of the Muslim Attitude to the Bible», *Glasgow University Oriental Society. Transactions*, 16 (1955-1956), pp. 50-62. ; J.-M. Gandeul et R. Caspar, «Textes de la tradition musulmane concernant le tahrif (falsification) des Écritures», *Islamochristiana*, 6 (1980), pp. 61-104. Algunas buenas fórmulas en J. Chabbi, *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*, Noêsis, París, 1997, pp. 57-61.

⁹⁹ Ibn Jaldún, *Muqaddima*, VI, 9; Q, t. 2, p. 387, 10-13; R, t. 2, pp. 438 ss.; M, p. 900. La misma historia en Attar, *Le Livre divin*, V, trad. franc. F. Rouhani, Albin Michel, París, 1990 (1961), pp. 138 ss.

¹⁰⁰ Cf. G. Lecomte, «Les citations de l'Ancien et du Nouveau Testament dans l'oeuvre d'Ibn Qutayba», *Arabica*, 1958, pp. 34-46.

¹⁰¹ Cf. Algazel, *Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ d'après les Évangiles*, texto establecido y anotado por R. Chidiac, S. J. (...), Leroux, 1939, pp. 32 ss.

¹⁰² Los pasajes de Fisâl son accesibles en español, en una traducción ligeramente «cristianizante», en M. Asín Palacios, *Abenhazam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid, *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, t. 2 (1928), pp. 238-392, y t. 3 (1929), pp. 9-118. Cf. R. Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn*

Hazm de Cordou, Vrin, París, 1956, pp. 309 ss.

¹⁰³ Santo Tomás de Aquino, *Suma contra los Gentiles*, I, 2; Cf. también san Buenaventura, *Sobre el «Hexameron»*, XIX, 14, p. 124; Duns Escoto, *Ordinatio*, prólogo, § 99.

¹⁰⁴ *Responsum*, n.º 149, en *Teshuboth ha-Rambam...*, ed. Y Blau, Meqitsey Nirdamim, Jerusalén, 1958, t. 1, p. 285. Para las excepciones, cf. I. M. Resnick, «The Falsification of Scripture and Medieval Christian and Jewish Polemics» *Medieval Encounters*, 2, 1996, pp. 344-380.

¹⁰⁵ Excepciones: las discusiones sobre el canon en Dahan, op. cit., pp. 444 ss., y un texto: «regnavit a ligno Deus», que el *Vexilla Regis* atribuye a David (quizá Salmo 95,10).

¹⁰⁶ M. Rodinson, *Mahomet*, Seuil, París, 1974 (3ª ed.), p. 126 y passim.

¹⁰⁷ Cf. S. Pines, «Jahiliyya and 'ilm», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 13 (1990), pp. 175-194.

¹⁰⁸ Dejo aquí de lado los datos de las «ciencias auxiliares», sobre los cuales cf. el excelente volumen colectivo *Die Textüberlieferung der antiken Literatur und der Bibel*, dtv, Múnich, 1975, 623 pp.

¹⁰⁹ Buen ejemplo en Temistio, *Orationes*, IV, 59b-61d. Análisis en P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X siècle*, PUF, París, 1971, p. 56.

¹¹⁰ La leyenda parece proceder de Ibn al-Qifti, *Ta'rīḥ al-ḥukamā'*, pp. 335 ss., ed. J. Lippert. Es ya discutida por Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, LI, t. 5, pp. 452-455, ed. Bury. Cf. P. Casanova, «L'incendie de la bibliothèque d'Alexandrie par les Arabes», en *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Comptes rendus (...)*, 1923, pp. 163-171. Se lee una historia análoga acerca de Omar, a propósito de los libros de magia persas, en Ibn Jaldún, *Muqaddima*, VI, 18; Q. t. 3, p. 89, 20-90, 5; R, t. 3, p. 114; M, p. 1045.

¹¹¹ Cf. Protágoras, DK 80 A 1 (Diógenes Laercio, IX, 52), 3, 4. Sobre Roma cf. A. Momigliano, *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, NRF, París, 1983, p. 65.

¹¹² Aristoxeno, fragm. 131 Wehrli = Diógenes Laercio, IX, 40; Marinos, *Vida de Proclo*, cap. 38 final.

¹¹³ Otros ejemplos en F. Micheau, «Au Proche-Orient, les parfums du savoir», en *La bibliothèque, miroir de l'âme, miroir du monde*, Autrement, n° 121, abril de 1991, pp. 52 ss.

¹¹⁴ Ver, por ejemplo, las observaciones de Séneca, *Cuestiones naturales*, VII, XXXII, 2, p. 335; *Oltramare y el Emperador Juliano*, *Lettre à un prêtre*, 301 cd.

¹¹⁵ Cf. P. Hadot y C. Rapin, «Les textes littéraires grecs de la trésorerie d'Aï Khanoum», *Bulletin de correspondance hellénique*, CXI (1987), pp. 225-266, sobre todo pp. 232-249.

¹¹⁶ Cf. la lista de los autores que leer confeccionada por Quintiliano, XI, 1, 37 ss.

¹¹⁷ Simplicio, In Aristotelis «Physicorum» libros (...) commentaria, ed. H. Diels (CAG IX, Berlín, 1882), p. 144, 28.

¹¹⁸ Cf. mi *Aristote et la question du monde*, op. cit., p. 58.

¹¹⁹ Porfirio, *De la abstinencia*, I, 49-55; en I, 7-12 cita a Hermarco para criticarle.

¹²⁰ Simplicio, *Commentaire sur le «Manuel» d'Épictète*, introduction et édition critique du texte grec par I. Hadot, Brill, Leiden, 1996, IX-476 pp.

¹²¹ P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, París, 1971, pp. 24 ss.

¹²² Cf. *supra*, cap. I, p. 13.

¹²³ Cf. Michel Tardieu, «Sabiens coraniques et sabiens de Harran», *Journal Asiatique*, CCLXXIV (1986), 1-44.

¹²⁴ He aprendido mucho en, y tomado de, M.-G. Balty-Guesdon, «Le Bayt al-hikmah de Baghdad», *Arabica*, 1992, XXIX (1992), pp. 131-150.

¹²⁵ Cf. Ibn al-Nadîm, *Fihrist*, VII, 1 (traducción inglesa de B. Dodge, Columbia, 1970, vol. 2, pp. 583 ss.), e Ibn Abi Oseibia, 'Uyûn al-anbâ' fi ṭabaqât al-aṭibbâ, s. v. Hunain ibn Ishaq, ed. Dar Maktabat al-Hayat, Beirut, s. a., pp. 259 ss.

¹²⁶ M.-G. Balty-Guesdon, op. cit., p. 137.

¹²⁷ Cf. la reciente síntesis de M. Salama-Carr, *La traduction à l'époque abbaside. L'école de Hunayn ibn Ishâq et son importance pour la traduction*, Didier, París, 1990, 122 pp.

¹²⁸ Además de las obras generales, una primera síntesis en R. Brunschvig y G. E. von Grünebaum (eds.), *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'islam. Actes du symposium international d'histoire de la civilisation musulmane* (Burdeos, 25-29 de junio de 1956), Besson-Chantemerle, París, 1957, VII-396 pp.

¹²⁹ Cf. S. Pines y T. Gelblum, «Al-Biruni's Arabic Version of Patanjali's Yogasutra (...)», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 29 (1966), pp. 302-325; p. 40 (1977), pp. 522-549; 46 (1983), pp. 258-404, etc.

¹³⁰ M. Lombard, *L'Islam dans sa première grandeur*, Flammarion, París, 1971.

¹³¹ Cf. G. Levi della Vita, «La traduzione araba delle storie di Orosio», en *Al-Andalus*, 19 (1954), pp. 257-293.

¹³² En esto también la guía inevitable se debe a M. Steinschneider, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Graz, 1960, 381 pp. (reedición de trabajos aparecidos entre 1889 y 1896).

¹³³ Cf. C. A. Nallino, «Tracce di opere greche giunte agli Arabi per trafila pehlevica», *Racolta di scritti editi e inediti*, vol. VI (...), Istituto per l'Oriente, Roma, 1948, pp. 285-303.

¹³⁴ Síntesis reciente de G. Troupeau, «Le rôle des syriaques dans la transmission et l'exploitation du patrimoine philosophique et

scientifique grec», en Arabica, XXXVIII (1991), pp. 1-10.

¹³⁵ , Cf. R. Paret, Der Islam und das griechische Bildungsgut, Mohr, Tübingen, 1950, 15 ss.

¹³⁶ Cf. G. Wiet, «Les traducteurs arabes et la poésie grecque», en Mélanges offerts au P. René Mouterde (...), Mélanges de l'Université Saint-Joseph, Beirut, XXXVIII (1962), pp. 361-368.

¹³⁷ Cf. G. E. von Grunebaum, Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation, Chicago University Press, 1946, cap. IX: «Creative Borrowing: Greece in the Arabian Nights», pp. 294-319.

¹³⁸ Para una explicación que tenga ante todo en cuenta el contexto religioso, cf. G. E. von Grunebaum, L'identité culturelle de l'Islam, Gallimard, París, 1973, p. 75.

¹³⁹ Cf. la antología de textos traducidos en F. Rosenthal, Das Fortleben der Antike im Islam, Artemis, Zürich, 1965.

¹⁴⁰ La bibliografía es inmensa. Se encontrarán orientaciones gracias al muy equitativo y sereno panorama de W. Montgomery Watt, The Influence of Islam on Medieval Europe (Islamic Surveys, 9), Edimburg University Press, 1972, VIII-125 pp., y a J. Schacht y C. E. Bosworth (eds.), The Legacy of Islam (2ª ed.), Clarendon Press, Oxford, 1974, XIV-530 pp.

¹⁴¹ Señalemos la reciente obra de D. Jacquart y F. Micheau, La médecine arabe et l'Occident médiéval, Maisonneuve et Larose, París, 1990, pp. 271.

¹⁴² Citado por A. de Libera, Penser au Moyen Âge, Seuil, París, 1991, p. 111.

¹⁴³ De unitate intellectus, 2, Opuscula Philosophica, ed. R. Spiazzi, Marietti, Turín, 1954, § 214, p. 76a y 5, § 265, p. 89b.

¹⁴⁴ Cf. el artículo seminal de E. Gilson, «Avicenne et le point de départ de Duns Scot», en AHDLM, 1927, sobre todo p. 187.

¹⁴⁵ Cf. los trabajos de R. Rashed, en particular Entre arithmétique et algèbre. Recherches sur l'histoire des mathématiques arabes, París,

1984, p. 7, con el apéndice «La notion de science occidentale», pp. 301-318.

¹⁴⁶ Síntesis reciente en G. Saliba, «The Astronomical Tradition of Maragha: A Historical Survey and Prospects for Future Research», en *Arabic Sciences and Philosophy* (1991), pp. 67-99.

¹⁴⁷ Así, R. Walzer suponía, casi tras cada texto de Al-Farabi, un tratado helenístico perdido. Hay, sin duda, que concederle mayor independencia. Cf. M. Mahdi, «Al-Farabi's Imperfect State» (sobre la edición de Walzer de *La Ciudad Ideal*), *JAOS*, 110. 4 (1990), pp. 691-726.

¹⁴⁸ Cf. Zonta, op. cit., c. III, pp. 89 ss.

¹⁴⁹ *Histoire romaine*, VIII, 2, 12 (1885), trad. franc., Laffont, col. Bouquins, t. 2, p. 927b.

¹⁵⁰ *Oeuvres complètes*, Calmann-Lévy, París, t. I (1947), pp. 945-960.

¹⁵¹ Cf. la obra típica de S. Hunke, *Le soleil d'Allah brille sur l'Occident. Notre héritage arabe*, Albin Michel, París, 1963, 414 pp.

¹⁵² Hallé este texto y muchas de mis ideas en el artículo de M.-G. Balty-Guesdon, op. cit., p. 136. Este mismo depende de citas indirectas, que no he podido verificar. Prefiero, pues, citar la paráfrasis del autor.

¹⁵³ Como modelos de debates prudentes y desapasionados, cf. J.-C. Vadet, *L'esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*, Maisonneuve et Larose, París, 1968, 11 ss., y H.-I. Marrou, *Les Troubadours*, Seuil, París, 1971, pp. 113-125.

¹⁵⁴ Cf. *supra*, cap. II, pp. 46 y 50.

¹⁵⁵ Es la tesis desarrollada por A. de Libera, loc. cit., cap. 4, «L'héritage oublié», pp. 98-142. Tomo prestado su uso del término «arabismo».

¹⁵⁶ Cf. M. Meyerhof, «Von Alexandrien nach Bagdad. Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei

den Arabern», en Sitzungsberichte des Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse, 1930, pp. 389-429, y M. Mahdi, «Alfarabi against Philoponus» *Journal of Near Eastern Studies*, XXVI, 4 (1967), pp. 233-260, sobre todo pp. 233-236. Matices en G. Strohmaier, « 'Von Alexandrien nach Bagdad' --Eine fiktive Schultradition», *Aristoteles, Werk und Wirkung*, Paul Moreau gewidmet, De Gruyter, Berlín/Nueva York, 1987, vol. II, 380-389.

¹⁵⁷ Cf. Maimónides, *Guía de descarriados*, I, 71 (árabe, p. 122, Joël; trad. franc. Munk, p. 340).

¹⁵⁸ Cf. el rico repertorio de G. B. Pellegrini, «L'elemento arabo nelle lingue neolatine con particolare riguardo all'Italia», en *L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo*, Spoleto, 1965, pp. 697-790.

¹⁵⁹ *Rasā'il Ihwān aş-Şafā'*, II, 8 [22], ed. Bustani, Beirut, 1983, t. 2, p. 288.

¹⁶⁰ R. Bacon, *Lettera a Clemente IV*, ed. P. E. Bettoni, o. f. M., Milán, 1964, p. 190.

¹⁶¹ Cf. supra, cap. IV, p. 87. Una comparación interesante entre romanos y árabes se esboza en W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (obra sobre el Kawi), § 34; *Werke*, ed. A. Flitner y K. Giel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963, t. 3, p. 604.

¹⁶² Recuerdo una divertida observación a este respecto en un texto de E. Gilson, mas no consigo encontrar la referencia de él.

¹⁶³ Cf. Abu Sulayman as-Sijistânî, *The Muntakhab Siwân al-hikmah* (...) (en árabe), introducción y notas de D. M. Dunlop, Mouton, La Haya, 1979, § 96, p. 68.

¹⁶⁴ Maquívolo, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, II, 5, en *Tutte le opere*, ed. Flora y Cordié, Mondadori, 1968 (2ª ed.), t. 2, p. 247.

¹⁶⁵ Cf. E. Auerbach, *Mimésis*, Gallimard, París, 1968, cap. II.

¹⁶⁶ Cf. Id., «*Sacrae scripturae sermo humilis*» (en francés), en

Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie, Francke, Berna/München, 1967, pp. 21-26.

¹⁶⁷ Fundamento textual en el Corán, XVII, 90; X, 39; Cf. Encyclopédie de l'Islam, «l'ġāz», t. III (1970), pp. 1044a-1046b (G. E. von Grünebaum).

¹⁶⁸ Cf. A. Miquel, L'Orient d'une vie, Payot, París, 1990, pp. 109 y 120.

¹⁶⁹ Cf. supra, cap. II, p. 46.

¹⁷⁰ Corán, XII, 2 y passim.

¹⁷¹ Cf. Ibn Jaldún, Muqaddima, IV; Q, t. 2, pp. 269 ss; R, t. 2, pp. 303 ss, y VI; Q, t. 3, p. 350, 1-8; R, t. 3, pp. 396 ss; M, p. 1317.

¹⁷² Cf. A. Borst, Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker, A. Hiersemann, Stuttgart, 1957, t. 1, Fundamente und Aufbau, pp. 334 ss.

¹⁷³ Cf. por ejemplo Rasā'il Ihwān aş-Şafā', III, 9 (40), ed. Bustani, Beirut, 1983, t. 3, págs 377 y 381, o Ibn Jaldún, Muqaddima, VI; Q, t. 3, p. 280, 1; R, t. 3, p. 321; M, p. 1244, y Q, t. 3, pp. 300, 1 ss; R, t. 3, p. 344; M, pp. 1267 ss. Cf. también aş-Şafī'i, ar-Risāla, § 138, p. 42, ed. A. M. Sākir, citado en J. Langhade, Du Coran à la philosophie. La langue arabe et la formation du vocabulaire philosophique de Farabi, Damasco, 1994, p. 117.

¹⁷⁴ Prefacio al Libro de las drogas, en Al-Biruni's, Book on Pharmacy and Materia Medica, ed. y trad. ingl. Hakim Mohammed Said, Hamdard National Foundation, Karachi, 1973, pp. 12, 3 ss; trad. ingl., pp. 7b-8a. Cf. también Abū Ḥātim ar-Rāzī, Kitāb az-Zina fi 'l-kalimāt al-islāmiyya al-arabiyya, t. I, p. 63, 2-4, Al-Ḥamdānī, citado en J. Langhade, op. cit., p. 148.

¹⁷⁵ Para una elaboración, cf. J. Raby, «Mehmet the Conqueror's Greek Scriptorium», Dumbarton Oaks Papers, 37 (1983), pp. 15-34.

¹⁷⁶ Ethikos è peri paideias, f. 205r, citado en H. Hunger, «Theodoros Metochites als Vorläufer des Humanismus in Byzanz», Byzantinische

Zeitschrift, 45 (1952), pp. 4-19, citado en nota p. 15.

¹⁷⁷ Cf. Dictionnaire de spiritualité, «Syméon Métaphraste», cols. 1383-1386, (M.-H. Congourdeau).

¹⁷⁸ Cf. C. Mango, «Byzantinism and Romantic Hellenism», Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, XXVIII (1965), pp. 29-43. En sentido contrario, Ap. Vacalopoulos, «Byzantinism and Hellenism. Remarks on the Racial Origin and the Intellectual Continuity of the Greek Nation», en Balkan Studies, IX (1968), pp. 101-126.

¹⁷⁹ Cf. R. Fontaine, «L'Église grecque et la question de la langue en Grèce», Istina, 21 (1976), pp. 412-429.

¹⁸⁰ Citado por Juan de Salisbury, Metalogicon, III, 4; PL 199, 900c.

¹⁸¹ Cf. E. Jeauneau, «'Nani gigantum humeris insidentes'. Essai d'interprétation de Bernard de Chartres», Vivarium, 5 (1967), pp. 79-99.

¹⁸² Cf. D. Zlotnik, «Sur la source de la comparaison 'le nain et le géant' et ses avatars» (en hebreo), Sinai, 77 (1975), pp. 184-189.

¹⁸³ Cf. el libro a la vez erudito y humorístico de Robert K. Merton, On the Shoulders of Giants. A Shandean Postscript, Free Press, Nueva York, 1965, IX-290 pp.

¹⁸⁴ Montaigne, Essais, II, 17, «De la présomption», ed. P. Villey, Alcan, 1930, t. 2, p. 610. Debo esta referencia, así como el pasaje de Goethe que viene a continuación, al artículo de P. Meitinger, «De l'Europe considérée en sa littérature», Cahiers de l'École des sciences philosophiques et religieuses, Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruselas, 14 (1993), pp. 49-94. cit. p. 51.

¹⁸⁵ Goethe, notas a «El sobrino de Rameau», en Sämtliche Werke... Münchner Ausgabe, Hanser, Múnich, t. 7 (1991), p. 666.

¹⁸⁶ Nietzsche, fragmento de agosto-septiembre de 1885, 41 [4], KSA, t. 11, p. 678.

¹⁸⁷ Leo Strauss, «On Collingwood's Philosophy of History», Review

of Metaphysics, 5, (1951-1952), p. 576.

¹⁸⁸ Nietzsche, «De la utilidad y los inconvenientes del estudio de la historia para la vida». Cf. también mi propio esbozo: «Culture et mémoire», Grand Larousse annuel, Le livre de l'année, 1994, pp. 29-31.

¹⁸⁹ Lo esencial sobre esto está sin duda en Valéry, «Le problème des musées», Oeuvres, Bibliothèque de la Pléiade, t. 2, pp. 1290-1293.

¹⁹⁰ Cf. H. Lübke, Zeit-Verhältnisse. Zur Kulturphilosophie des Fortschritts, Styria, Graz et al., 1983, pp. 9-32.

¹⁹¹ F. Schlegel, Kritische Fragmente, n° 20; KA, t. 2, p. 149.

¹⁹² F. Schlegel, Fragment de l' «Athenäum», n° 229; KA, t. 2, p. 202. Por misteriosas razones, no me había acordado de ese texto, que sin embargo había leído, en la primera edición de la presente obra. No sé de dónde saca Schlegel esa información.

¹⁹³ Cf. Ibn Jaldún, Muqaddima, VI; Q, t. 3, p. 276, 11-19; trad. ingl. R, t. 3, p. 317; trad. franc. Monteil, p. 1241.

¹⁹⁴ Cf. S. Brock, «From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning», en N. Garsoian et al. (eds.), East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period (Dumbarton Oaks Symposium, 1980), Dumbarton Oaks Papers, Washington, 1982, p. 29.

¹⁹⁵ Generalizo un concepto (Einsetzung) tomado de K. Flasch, Einführung in die Philosophie des Mittelalters, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989, p. 2.

¹⁹⁶ Cf. D. Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works, Brill, Leide, 1988, p. 261.

¹⁹⁷ Cf. Zonta, op. cit., p. 151 y passim.

¹⁹⁸ Cf. supra, cap. III, pp. 72-73.

¹⁹⁹ Cf. supra, cap. III, pp. 69.

²⁰⁰ Sobre los geógrafos árabes, cf. la obra de A. Miquel, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI siècle*, Mouton, París, 4 vols., 1967, 1975, 1980, 1988.

²⁰¹ Cf. infra, cap. VII, p. 147.

²⁰² C. Mango, *Byzantine Literature as a Distorting Mirror*, Clarendon Press, Oxford, 1975, p. 17.

²⁰³ Es la tesis central de B. Lewis, *Comment...* op. cit. Cf. también Grünebaum, *Identité...*, pp. 33, 37, 258 ss., nota 50.

²⁰⁴ Cf. A. Miquel, *L'Orient...*, nota p. 170.

²⁰⁵ Cf. P. Kraus, «Studien zur islamischen Ketzergeschichte. Das Kitāb az-Zumurrud des Ibn ar-Rāwandi» (1933-1934), recogido en *Alchemie, Ketzerei, Apokryphen im frühen Islam. Gesammelte Aufsätze*, Olms, Hildesheim et al., 1994, pp. 109-190; S. Stroumsa, «The Blinding Emerald: Ibn ar-Rāwandi's Kitāb az-Zumurrud», *Journal of the American Oriental Society*, 114-112 (1994), pp. 163-185.

²⁰⁶ Al-Birūnī, *Tahqīq mā li-'l-Hind min maqūla maqbūla fi'l-'aql aw marqūla*, ed. 'Alī Ṣafā, Beirut, 1983, 536 pp. ; trad. ingl. E. Sachau, *Alberuni's India*, Londres, 1888; trad. fr. Birūnī, *Le Livre de l'Inde, extraits choisis, traduits de l'arabe présentés et annotés par V.-M. Monteil*, Sindbad, París, 1996, p. 376.

²⁰⁷ Nos haremos una idea de su obra gracias a una muy buena antología: G. Strohmaier, *In den Gärten der Wissenschaft. Ausgewählte Texte aus den Werken des muslimischen Universalgelehrten*, Reclam, Leipzig, 1991, p. 318.

²⁰⁸ *Tahqiq...*, op. cit., p. 15, 12-17; trad. fr. p. 41.

²⁰⁹ *Epître de Berūnī contenant le répertoire des ouvrages de Muhammad b. Zakarīyā ar-Rāzī*, ed. P. Kraus, *Matba'at al-Qalam*, París, 1936, pp. 51.

²¹⁰ Cf. Th. E. Mommsen, «Petrarch's Conception of the 'Dark Ages'», *Speculum*, XVII (1942), pp. 226-242.

²¹¹ Expresión lanzada por C. H. Haskins, *The Renaissance of the twelfth century*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1927.

²¹² F. Schlegel, *Fragments de l'«Athenäum»*, § 147; KA, t. 2, p. 188.

²¹³ Nietzsche, fragmento de agosto-septiembre de 1885, 41 [4]; KSA, t. 11, p. 679, *Wille zur Macht*, § 419 ss. Cf. *supra*, p. 110, nota 27.

²¹⁴ Cf. las referencias dadas en mi ensayo «*La phénoménologie comme accès au monde grec...*», J.-L. Marion et G. Planty-Bonjour (eds.), *Phénoménologie et métaphysique*, PUF, París, 1984, p. 249, nota 9.

²¹⁵ Allan Bloom, «Un vrai philosophe, Leo Strauss», *Commentaire*, 1 (1978), p. 103a.

²¹⁶ L. Gardet, *La cité musulmane*, Vrin, París, 1954, pp. 271-328.

²¹⁷ Cf. M. Arkoun, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe-Xe siècle*. Miskawayh philosophe et historien, Vrin, París, 1970, sobre todo las observaciones muy matizadas en «*L'attitude humaniste*», pp. 356-364.

²¹⁸ Corán, II, pp. 27-30. El texto no es absolutamente seguro. Blachère, trad. franc., p. 736, sospecha «*criatura*» (*haliqa*) en vez de «*califa*» (*halifa*). Pero ha sido interpretado tradicionalmente en el sentido que yo supongo. Cf. Wadad al-Qadi, «*The Term 'Khalifa' in Early Exegetic Literature*», *Welt des Islams*, 28 (1988), pp. 392-411.

²¹⁹ Salmo 8; para los griegos, cf. las referencias dadas en mi *Aristote...* op. cit., § 27-28.

²²⁰ El trabajo fundamental sigue siendo H. H. Schaeder, «*Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und dichterische Gestaltung*», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 79 (1925), pp. 192-268.

²²¹ Cf. A. Badawi, «*L'humanisme dans la pensée arabe*», *Studia Islamica*, VI (1956), pp. 67-100.

²²² Cf. Averroes, *Commentary on Plato's Republic*, ed., introducción, trad. y notas E. I. J. Rosenthal, Cambridge University Press, 1969 (3ª ed.), I, VII, 11, pp. 26, 16 ss. y II, III, 1, p. 63, 1. Sobre la inversión de la perspectiva, cf. S. Pinès, «Sur la théorie politique d'Averroès», *Studies in the History of Jewish Philosophy. The transmission of Texts and Ideas* (en hebreo), Mosad Bialiq, Jerusalén, 1977, p. 92.

²²³ Cf. C. H. Becker, op. cit., p. 34; Jörg Kraemer, *Das Problem der islamischen Kulturgeschichte*, Niemeyer, Tubinga, 1959, cap. VIII, pp. 35-40; Grünebaum, *Identité...*, op. cit., pp. 50, 60.

²²⁴ Génesis 2, 19; trad. franc. Biblia de Jerusalén.

²²⁵ Corán, II, 31; trad. franc. Blachère, pp. 736 ss. y nota 29. La fuente parece ser Bereshit Rabba, 17, 4, ed. Theodor-Albeck, t. 1, pp. 155 ss.

²²⁶ Cf. H. U. von Balthasar, *Rechenschaft* 1965, Johannes, Einsiedeln, p. 24; Ph. Cormier, op. cit., p. 99.

²²⁷ A. Mez, *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg, 1922. Cf. la discusión en Joël Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival During the Buyid Age*, Brill, Leiden, 1986, pp. 1-5.

²²⁸ Husserl, «Die Krisis der europäischen Menschentums und die Philosophie», en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, *Husserliana*, vol. VI, Nijhoff, La Haya, 1962, pp. 314-348, citada p. 329.

²²⁹ Cf. *supra*, p. 53.

²³⁰ Citado, sin referencias, por C. Diehl, *Études byzantines...*, Picard, París, 1905, p. 398.

²³¹ O. Demus, «Die Rolle der byzantinischen Kunst in Europa», *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft*, 14 (1965), pp. 139-155, citada p. 141.

²³² Farabi, *Tashīl aṣ-Ṣa'āda*, ed. Yā Sin, Dār al-Andaloss, Beirut, 1983, § 65, p. 97 o trad. ingl. M. Mahdi, *Alfarabi's Philosophy of*

Plato and Aristotle, Cornell University Press, 1969, IV, § 63, p. 50. Sobre el origen griego de la filosofía de los árabes, cf. Kitāb al-Ḥurūf, II, § 156, ed. M. Mahdi, Dār al-Machreq, Beirut, 1969. Cf. mi «Eorum praeclara ingenia. Conscience de la nouveauté et prétention à la continuité chez Farabi et Maïmonide», en D. Mallet (ed.), Études de philosophie arabe, Actes du colloque de Bordeaux, 17-19 juin 1994, Bulletin d'études orientales, XLVIII (1996), pp. 87-102.

²³³ Cf. A. I. Sabra, «The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: a Preliminary Statement», History of Science, XXV (1987), pp. 223-243, especialmente p. 240.

²³⁴ En la epopeya «Karolus et Leo papa», I, 504; MGH Poet. I, 1 (1881), 379. Cito según K.-F. Werner, Karl der Grosse oder Charlemagne. Von der Aktualität einer überholten Fragestellung, München, 1995, p. 4.

²³⁵ Cito la cómoda pequeña edición Einhard, Vita Karoli Magni / Das Leben Karls des Grossen, Lateinisch / Deutsch, ed. E. S. Firchow, Reclam, Stuttgart, 1981, § 33, pp. 66 ss.

²³⁶ Cf. P. Sloterdijk, Falls Europa erwacht. Gedanken zur Programm einer Weltmacht am Ende des Zeitalters ihrer politischen Absence, Suhrkamp, Frankfurt, 1994, pp. 34 ss.

²³⁷ À la noblesse chrétienne de la nation allemande, n. ° 26 (añadido en la segunda edición, 1520), trad. M. Gravier, Garnier-Flammarion, París, 1992, pp. 188 ss.

²³⁸ Cf. M. Rentschler, «Griechische Kultur und Byzanz im Urteil westlicher Autoren des 10. Jahrhunderts», Saeculum, 29 (1978), pp. 324-355.

²³⁹ Einhard, Vie de Charlemagne, ed. citada, § 25, pp. 48 ss.

²⁴⁰ Cf. Rousseau, Lettre à C. de Beaumont (1763), en Oeuvres complètes, Seuil, col. L'Intégrale, París, 1971, t. 3, p. 340b.

²⁴¹ Cf. A. Grabar, «L'asymétrie des relations de Byzance et de l'Occident dans le domaine des arts au Moyen Âge», en I. Hutter

(ed.), Byzanz und der Westen. Studien zur Kunst des europäischen Mittelalters, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Viena, 1984, pp. 9-24.

²⁴² A. de Libera, *La philosophie médiévale*, PUF, París, 1993, pp. 309 y 262.

²⁴³ Cf. M.-H. Congourdeau, «Le traducteur grec du traité de Rhazès sur la variole», A. Garzya (ed.), *Storia e ecdotica dei testi medici greci*, Atti del 2 convegno internazionale, París, 24-26 de mayo de 1994, Nápoles, 1996, pp. 99-111.

²⁴⁴ J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, París, 1967, p. 272.

²⁴⁵ Cf. Hölderlin, carta del 4 de diciembre de 1801 a Böhlendorff; GSA, VI-I, pp. 425 ss.

²⁴⁶ S. Leys, *Ombres chinoises*, UGE, París, 1974, p. 267.

²⁴⁷ Hergé, *Le lotus bleu*, Casterman, p. 7.

²⁴⁸ Cf. Cicerón, *Tusculanas*, II, 5, 13.

²⁴⁹ Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, ed. Hoffmeister, Meiner, Hamburgo, 1967, p. 202, nota 3.

²⁵⁰ Montaigne, *Essais*, I, 31; cf. Ferran Sáez i Mateu, «Michel de Montaigne. Dels caníbals. Estudi preliminar, traducció i anotació crítica», *Anuari de la Societat catalana de filosofia*, V, Barcelona, 1992-1993, pp. 87-143.

²⁵¹ Cf. toda la 3ª sección «Eschatologie» de C. Dagens, Grégoire le Grand. *Culture et expérience chrétienne*, Études augustinienes, París, 1977.

²⁵² Heródoto, *Investigación*, III, 38, 3. Me inspiro aquí en S. Benardete, *Herodotean Inquiries*, Nijhoff, La Haya, 1969, pp. 80 ss.

²⁵³ Pienso sobre todo en Joachim Ritter, en reflexiones que se refieren sobre todo a Turquía. Cf. «Europäisierung als europäisches Problem» (1956), en *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel* (stw 199), Suhrkamp, Francfort, 1988 (2ª ed.), pp.

321-340.

²⁵⁴ Cf. «Die Krisis der europäischen Menschentums und die Philosophie», op. cit., pp. 319, 347, 320, 338 ss.

²⁵⁵ Cf. *supra*, cap. I, p. 17.

²⁵⁶ F. Schlegel, «Kritische Fragmente», § 116; KA, t. 2, p. 161. Este buen dicho esconde una «frase especulativa» en buena y debida forma: el predicado se vuelve sobre el sujeto para determinarle.

²⁵⁷ S. Amin, *L'Eurocentrisme: critique d'une idéologie*, París, Anthropos, 1988. [non vidi].

²⁵⁸ Siento no haber encontrado la referencia exacta. Un artículo de J.-F. Lyotard lleva ese título.

²⁵⁹ H. S. Maine, *Ancien Law* (1861), ed. J. H. Morgan, London, Dent, 1970, pp. 13-14.

²⁶⁰ V. Chklovski, *L'art comme procédé* (1917), traducción francesa en *Théorie de la littérature. Textes des formalistes russes, réunis, présentés et traduits par T. Todorov*, Seuil, París, 1963, p. 83.

²⁶¹ Ver, por ejemplo, el mapa de Maurolico en F. Bertola, *Imago mundi. La représentation de l'univers à travers les siècles*, trad. franc. A. Hayli, Bruxelles, La Renaissance du Livre, 1996, p. 130.

²⁶² Ver mi «Le géocentrisme comme humiliation de l'homme», en *Au moyen du Moyen Âge. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*, Chatou, La Transparence, 2006, pp. 261-284.

²⁶³ Jehudá Haleví, *El Cuzary*, I, 95; II, 12; IV, 15, etc.

²⁶⁴ Al-Biruni, *L'Inde*, ed. A. Safâ, Beirouth, 'Alam al-Kutub, 1983, p. 20.

²⁶⁵ Ver R. Fletcher, *La Croix et le Croissant. Le Christianisme et l'Islam, de Mahomet à la Réforme*, trad. C. Loiseau, París, Audibert, 2003, p. 163.

²⁶⁶ Ver los ejemplos en A. Malvezzi, *L'Islamismo e la cultura*

européa, Florencia, 1956, 116 ss. y 125, citado por G. E. von Grünebaum, *L'Identité culturelle de l'Islam*, trad. R. Stúveres, París, Gallimard, 1973, p. 232, n. 2.

²⁶⁷ *Voyages du Chevalier Chardin en Perse, et autres lieux de l'Orient [...]*, Amsterdam, 1735, vol. 3 [...], *Description générale de la Perse*, cap. 11, p. 53.

²⁶⁸ Ver el provocador libro de Frances Wood, *Did Marco Polo Go to China?*, Westview Press, 1995.

²⁶⁹ Para una distinción entre tres clases de interés, ver mi «La physique est-elle intéressante? Quelques réponses de l'Antiquité tardive et du Moyen Âge» en *Au moyen du Moyen Âge*, loc. cit., pp. 97-118.

²⁷⁰ Ver G. C. Roscioni, *Sulle tracce dell'«Esploratore turco»*, Milán, Rizzoli, 1992.

²⁷¹ Charles Rivière Dufresny, *Amusements sérieux et comiques*, ed. J. Chupeau, en J. Lafond (ed.), *Moralistes du XVII siècle*, París, Laffont («Bouquins»), 1992, pp. 994-1050; c. 2: París, p. 1003.

²⁷² Ver H. B. de Longuepierre, *Discours sur les Anciens* (1687), en M. Fumaroli (ed.), *La Querelle des Anciens et des Modernes*, París, Gallimard, 2001, pp. 286-289.

²⁷³ J.-B. Boyer d'Argens, *Lettres juives, ou correspondance philosophique, historique et critique, entre un juif voyageur à Paris et ses correspondants en divers endroits*, Amsterdam, 1736-37 (4 vols.); *Lettres chinoises, ou [...] à la Chine, en Moscovie, en Perse et au Japon*, La Haya, 1751 (5 vols.).

²⁷⁴ *Collected Works of Oliver Goldsmith*, ed. A. Friedman, vol II: *The Citizen of the World*, Oxford, Clarendon Press, 1966.

²⁷⁵ J. Cadalso, *Cartas marruecas*, ed. J. Tamayo y Rubio, Madrid, Espasa-Calpe, 1956.

²⁷⁶ H. Rosendorfer, *Briefe in die chinesische Vergangenheit* (1983), München, dtv, 1994.

²⁷⁷ Ver mi La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers, París, Hachette (Biblioessais), 2002, passim.

²⁷⁸ Abelardo, *Dialogus inter Judaeum, Philosophum et Christianum*, PL, 178, 1617d-1618d.

²⁷⁹ Abelardo, *Historia calamitatum*, c. 12; PL, 178, 164b.

²⁸⁰ Ibn Jubayr, *Rihla*, ed. W. Wriged, Leyden, 1907, p. 301; citado en B. Lewis, *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, trad. A. Pélissier, París, Gallimard, 1990, p. 93.

²⁸¹ I. Arnold, *L'apparicion maistre Jehan de Meun y el Somnium super materia scimatis d'Honoré Bonet* [error sobre Bouvet], París: Belles Lettres y Oxford: Oxford University Press 1926, pp. 1-68 [aquí: Bouvet, *Apparicion*]- Debo a la obra de I. Fletcher, op. cit., pp. 153 ss. el haber conocido la obra de Bouvet.

²⁸² Bouvet, *Apparicion*, Introducción de I. Arnold, p. 17.

²⁸³ Bouvet, *Apparicion*, v. 289-292, p. 17.

²⁸⁴ Bouvet, *Apparicion*, v. 234, p. 15.

²⁸⁵ Bouvet, *Apparicion*, v. 246-292, pp. 16 ss.

²⁸⁶ Bouvet, *Apparicion*, Prose 116 ss., p. 9; v. 303-306, pp. 17 ss.

²⁸⁷ Bouvet, *Apparicion*, v. 311-313, 319-322, p. 18.

²⁸⁸ Bouvet, *Apparicion*, v. 420 ss., pp. 21 ss.

²⁸⁹ Bouvet, *Apparicion*, v. 631-636, p. 30. Es interesante que la característica musulmana del cristianismo como religión solo del amor no es una invención de Bouvet. Se la encuentra, con una dirección crítica, en otros autores, entre los cuales Al-Biruni, loc. cit., p. 433.

²⁹⁰ Bouvet, *Apparicion*, v. 665 ss., p. 31.

²⁹¹ Bouvet, *Apparicion*, v. 767-780, pp. 36 ss.

²⁹² Bouvet, Apparicion, Introduccion de I. Arnold, pp. XXV-XXVII.

²⁹³ Bouvet, Apparicion, v. 357-361, p. 19.

²⁹⁴ A. Miquel, L'Orient d'une vie, París, Payot, 1990, y Géographie humaine du monde musulman, París, Colin, vol 2, pp. 108-114.

²⁹⁵ F.-H. Strube de Piermont, Lettres russiennes, de. C. Rosso, Pisa, La Goliardica, 1978.

²⁹⁶ Cf. cap. II.

²⁹⁷ Cabe pensar aquí en Dostoievski y en el relato sobre el gran inquisidor en Los hermanos Karamazov.

²⁹⁸ La idea se encuentra en Dante, El Convite, IV, 5, 4.

²⁹⁹ Nietzsche, a partir de Humano, demasiado humano, I (1878), 8, § 475 (KSA, t. 2, p. 309; Husserl, op. cit., p. 348.

³⁰⁰ Aristóteles, Metafísica, Λ, 9. Cf. mi «Aristotle's God: What Is He Doing?», en D. Conway y P. Kerzberg (ed.), The Sovereignty of Construction. Studies in the Thought of David R. Lachterman (Value Inquiry Book Series), Rodopi, Amsterdam (de próxima publicación).

³⁰¹ Epicuro, Carta a Heródoto, § 76 ss.

³⁰² Platón, Banquete, 207ab.

³⁰³ N. D. Fustel de Coulanges, La cité antique (1864).

³⁰⁴ El texto más fuerte al respecto es sin duda Ibn Jaldún, Muqaddima, III, 31 (Q, t. 1, p. 415, 3-18; R, t. 1, p. 473; M, pp. 459 ss. Cf. mi ensayo «Trois regards musulmans sur la cité chrétienne», Le Trimestre psychanalytique, 1996, pp. 9-21.

³⁰⁵ Cf. mi artículo «Judaïsme (période classique et médiévale)», en P. Raynaud y S. Rials (ed.), Dictionnaire de philosophie politique, PUF, París, 1996, col. 303-306.

³⁰⁶ Sobre este adagio, cf. Jewish Encyclopaedia, t. 6, col. 51-55 (S. Shilo).

³⁰⁷ Nada en Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash, t. 2, p. 190.

³⁰⁸ Cf. D. Daube, «Inheritance in Two Lucan Pericopes», en Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung, 72 (1955), pp. 326-329.

³⁰⁹ «The History of Freedom in Christianity» (1877). R. Fears (ed.), Selected Writings of Lord Acton, I, Indianapolis 1985, p. 33.

³¹⁰ Cf. por ejemplo G. E. von Grünebaum, L'identité culturelle..., op. cit., p. 52.

³¹¹ Cf. G. Leopardi, Zibaldone di pensiero, agosto de 1821; para Nietzsche, cf. por ejemplo El gay saber, § 344.

³¹² La fórmula se encuentra por primera vez en un sentido cercano en Gregorio Nacianceno, Sobre la epifanía (PG 36, 313b). Sobre su evolución, cf. H. U. von Balthasar, Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner, Johannes, Einsiedeln, 2ª ed., 1961, pp. 518-520.

³¹³ Cf. entre otros Sermón para la vigilia de la Navidad, I, 1; PL 183, 87b y III, 8; ibid., 98c: «contraxit se majestas».

³¹⁴ Juan de la Cruz, Subida del monte Carmelo, I, 22, 5; BAC, Madrid, 1989, p. 201. Comento este texto en «L'impuissance du Verbe. Le Dieu qui a tout dit», Diogenes, n.º 180, junio de 1995, pp. 49-74.

³¹⁵ Cf. H. Schlier, Mächte und Gewalten im Neuen Testament (Quaestiones disputatae, n.º 3), Herder, Friburgo de Brisgovia et. al., 1958.

³¹⁶ Pienso aquí en el tema de la partida de los Elfos en Tolkien, El Señor de los Anillos.

³¹⁷ Heidegger, Nietzsche, Neske, Pfullingen, 1961, t. 2, p. 146.

³¹⁸ Cf. Dionisio, Carta 3; PG 3, 1069b; comentario en Máximo el Confesor, Ambigua; PG 91, 1048d-1049a; aplicación al intelecto en Juan Escoto Erígena, De divisione naturae, III; PG 122, 633c.

³¹⁹ Cf. Encyclopédie de l'Islam, «Al-Kur'ân», t. V, 428b (A. T. Welch).

³²⁰ Cf. P. Wolff, Les origines linguistiques de l'Europe occidentale, Hachette, Paris, 1970, cap. IV, «La tour de Babel», sobre todo p. 118.

³²¹ Cf. *supra*, cap. III, p. 68.

³²² Stephen Dedalus, en Joyce, Ulysse, 1.

³²³ Cf. *supra*, cap. III, pp. 66-67.

³²⁴ Cf. G. Stroumsa, «La proximité cachée: les Pères de l'Église et le judaïsme» (en hebreo), Mehqarey Yerushalayim be-Makhsheveth Israel, 2 (1982), pp. 170-175.

³²⁵ Cf. Alexandre de Lycopolis, Contre la doctrine de Mani, ed. A. Villey, Cerf, Paris, 1985, p. 364.

³²⁶ Plotin, Ennéades, II, 9 [33]. Cf. Endre von Ivánka, Plato christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église, PUF, Paris, 1990, pp. 115-123.

³²⁷ Plotin, Ennéades, III, 6 [26], 6, 71 ss.

³²⁸ Celso en Orígenes, Contra Celso, V, 14; SC n. ° 147, p. 48; VII, 36, 42, 45 y VIII, 49; *ibid.*, n. ° 150, pp. 96, 112, 122, 280.

³²⁹ Cf. mi ensayo «Le déni d'humanité. Sur le jugement 'ces gents ne sont pas des hommes' dans quelques textes antiques et médiévaux», Lignes, n. ° 12, pp. 217-232.

³³⁰ Carl Justi, Diego Velázquez und sein Jahrhundert, I (1888), p. 366.

³³¹ Sobre el concepto medieval de la carne, cf. mi ensayo «Un modèle médiéval de la subjectivité: la chair», Le Colloque de Cordou. Ibn Rochd, Maïmonide, saint Thomas, ou la filiation entre foi et raison, Association freudienne internationale/Climats, 1994, pp. 36-62; trad. ingl. en R. Lilly (ed.), The Ancients and the Moderns, Indiana University Press, 1996, p. 230-247.

³³² Cf. por ejemplo, en Oeuvres en prose, Bibliothèque de la Pléiade, t. 2, «À nos amis...», p. 42; «Clio...», p. 249; «Note sur M. Bergson...», p. 1340 ss.; «Note conjointe sur M. Descartes...», p. 1418.

³³³ Cf. Nietzsche, Der Antichrist, § 59; KSA, t. 6, pp. 247-249.

³³⁴ Novalis, La Cristiandad y Europa (1799). Para el contexto, cf. el esbozo de P. Kluckhohn, Das Ideengut der deutschen Romantik, Niemeyer, Tubinga, 1966 (5ª ed.), pp. 126 ss.

³³⁵ Cf., esperando algo mejor, mi ensayo «Le problème de l'homme moderne», en G. Laforest y P. de Lara (ed.), Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne, Entretiens de Cerisy, junio de 1995, Cerf, París, PUL, Quebec, 1998, pp. 217-229.

³³⁶ Cf. supra, cap. III, pp. 66 ss.

³³⁷ Cf. J. Taubes, «Das stählerne Gehäuse und der Exodus daraus oder ein Streit um Marcion, einst und heute» (1984), en Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft, Fink, Múnich, 1996, pp. 173-181.

³³⁸ E. Voegelin, The New Science of Politics. An Introduction, University of Chicago Press, 1952, XIII-193 pp., sobre todo el cap. IV, «Gnosticism-The nature of Modernity», y p. 126, «El progreso del gnosticismo es la esencia misma de la modernidad».

³³⁹ H. Blumenberg, «Theologischer Absolutismus und humane Selbstbehauptung», 2ª parte de Die Legitimität der Neuzeit, en Säkularisierung und Selbstbehauptung, Suhrkamp, Francfort, 1974, pp. 143 ss. Cf. mi artículo «La galaxie Blumenberg», Le Débat, 83 (1995), pp. 173-186.

³⁴⁰ Cf. supra, p. 120.

³⁴¹ Cf. supra, cap. V, p. 111.

³⁴² Cf. supra, cap. II, pp. 51-52,

³⁴³ Para el contexto, cf. mi ensayo La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers, Fayard, París 1999, 333 pp.

³⁴⁴ Cf. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, adición a IV, 48, pp. 791, 796 ss.

³⁴⁵ Cf. M. Henry, *La barbarie*, Grasset, París, 1987.

³⁴⁶ Cf. *supra*, pp. 119-120.

³⁴⁷ Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, *Oeuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, t. 1, pp. 265 ss.

³⁴⁸ Cf. J.-M. Garrigues, *Dieu sans idée du mal. La liberté de l'homme au coeur de Dieu*, Desclée, París, 1990 (2^a ed.), pp. 27 ss.

³⁴⁹ Se reconocerá en esto la tesis central de P. Duhem expuesta en su monumental obra *Le système du monde* y prolongada en la obra de S. Jaki.

